

Bollettino Filosofico

XL (2025)

ANCORA MARX
STORIA, SISTEMA, RIVOLUZIONE



Bollettino Filosofico XL (2025)

ANCORA MARX
STORIA, SISTEMA, RIVOLUZIONE

A CURA DI
FABIO FROSINI ISABELLE GARO MARCELLO MUSTÈ

In copertina:
Alexander Vesnin, *Victory of the City of the Sun* (Omsk, collezione privata)

Pubblicata da:
FedOAPress – Università di Napoli Federico II
Piazza Bellini 59-60 – 80136 Napoli
Realizzato con Open Journal System
ISSN: 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670

Bollettino Filosofico è indicizzata in:
The Philosopher's Index
Google Scholar
Google Libri
EBSCO
DOAJ
ROAD
SCOPUS
Jurn - EZB - Elektronische Zeitschriftentbibliothek
ESCI - Clarivate Analytics
Web of Science

La rivista è in Fascia A Anvur per i settori concorsuali 11/C1, 11/C3, 11/C4 e 11/C5

BOLLETTINO FILOSOFICO

Editor in Chief

Pio COLONNELLO (Università della Calabria)

Deputy Editor

Ingrid BASSO (Università Cattolica di Milano)

Steering Committee

Pio COLONNELLO (Università della Calabria) · Maurizio FERRARIS (Università di Torino) · Sergio GIVONE (Università degli Studi di Firenze) · Eugenio MAZZARELLA (Università degli Studi di Napoli Federico II) · Carlo SINI (Università degli Studi di Milano)

Scientific Committee

John ABBARNO (University of Buffalo - New York) · Mauricio BEUCHOT PUENTE (IIFL-UNAM - México) · Horacio CERUTTI GULBERG (CIALC-UNAM - México) · Carmine DI MARTINO (Università degli Studi di Milano) · Enrique DUSSEL (UNAM - México) · Roberto ESPOSITO (Scuola Normale Superiore di Pisa) · Raül FORNET BETANCOURT (Bremen Universität) · Carlo GENTILI (Università degli Studi di Bologna) · Patrizia GIAMPIERI DEUTSCH (Karl Landsteiner University of Health Sciences - Krems) · Sergio GIVONE (Università degli Studi di Firenze) · Enrica LISCIANI PETRINI (Università degli Studi di Salerno) · Eugenio MAZZARELLA (Università degli Studi di Napoli Federico II) · David ROBERTS (University of Georgia - USA) · José Javier SAN MARTÍN SALA (UNED - España) · Harald SEUBERT (Die Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel) · Thomas SHEEHAN (Stanford University - USA)

Consulting Editors

Roberto BONDÌ (Università della Calabria) · Silvano FACIONI (Sapienza Università di Roma) · Felice MASI (Università degli Studi di Napoli Federico II) · Fabrizio PALOMBI (Università della Calabria)

Editorial Staff

Caterina MARINO - CAPOREDATTORE (Università della Calabria) · Gemma Bianca ADESSO (Università degli Studi di Bari Aldo Moro) · Vincenzo BOCHICCHIO (Università della Calabria) · Gualtiero LORINI (Università di Verona) · Luca LUPO (Università della Calabria) · Maria Lida MOLLO (Università della Calabria) · Valeria PINTO (Università degli Studi di Napoli Federico II) · Valentina SURACE (Università degli Studi di Messina)

La Rivista sottopone i contributi a *double blind peer review*

Indice

6 Fabio Frosini, Isabelle Garo, Marcello Mustè
Introduzione

Focus

10 Luca Basso
La posta in gioco dell'uguaglianza. Tra Marx e Rousseau

25 Simone Cabibbo - Giuseppe Cospito
Sul Leibniz del giovane Marx

41 Lorenzo De Stefano
Come organi coscienti. Per una teoria delle macchine a partire da Marx

63 Franck Fischbach
Thèses sur la reproduction sociale sous le capitalisme

82 Fabio Frosini
Marx e Machiavelli: politica, popolo e immanenza

98 Isabelle Garo
Production et reproduction sociales chez Marx

114 Kenneth Knowlton Jr.
A Critical Prolegomena. Value-Form & The Necessity of a Historical Subject

130 Paolo Murrone
Denaro, natura e separazione. Note sull'uso del concetto di Stoffwechsel dal manoscritto Reflection (1851) ai Grundrisse (1857/58) di Karl Marx

147 Marcello Mustè
Praxis e sapere tra i Grundrisse e il Capitale

160 Marcello Musto
Genesi di un pensiero critico: Il giovane Marx

167 Michele Prospero
L'autocrazia e la crisi

189 Maurizio Ricciardi
Forma, funzione e azione collettiva: Marx e il problema Proudhon

203 Massimiliano Tomba
Il metodo impuro nel Capitale di Marx

221 Zang Fengyu
Constructing the Problem in Marx's Political Philosophy

Forum

230 Benjamin Arditi
Post-Marxism and Class Struggle

245 Piergiorgio Della Pelle
On the Origin of Useful Concept in the Marxist Thinking of the Young Croce (1893-1897)

261 Leonardo V. Distaso
Istantanea sulla svolta politica di Benjamin verso il Marxismo

274 Augusto Illuminati
Marx e i regimi di sussunzione del lavoro

288 Francesca Izzo
La religione secondo Marx: "Oppio del popolo" e "coscienza della trascendenza"

302 Luca Mandara
Materialismo dialettico e nulla. Annientamento e cosalizzazione della cosa

317 Stefano Petrucciani
Marx e la strategia del socialismo moderno

328 Edoardo Raimondi
Vico, Fichte, Hegel, Croce and Marxian Historical Materialism in Recent Anglo-American Scholarship

341 Tom Rockmore
Some Remarks on Rousseau, Marx, Croce and Marxism

346 Chiara Stefanoni – Francesco Aloe
From Marxist Feminism to Queer Materialist Theory: Conceptualizing Gender as Social Form

361 Valentina Surace
Ereditare Marx. Jacques Derrida e gli spettri della rivoluzione

377 Claudio Tuozzolo
Il «dardo» di Marx oggi: Attualità della critica di B. Croce a E. von Böhm-Bawerk

391 Giambattista Vaccaro
Marx, l'utopia, la transizione

La fortuna (e sfortuna) di Marx è stata a lungo legata alle vicende dei movimenti di lotta per l'emancipazione dei lavoratori e, dal 1917, anche di paesi che avevano acquisito una grande rilevanza nella scena mondiale. Questo legame, che in vari modi aveva tenuto vivo lo studio delle opere di Marx e, in buona parte, la raccolta e pubblicazione degli scritti suoi e di Engels, è venuto meno, almeno nell'Europa occidentale, con le vicende legate all'implosione del sistema di Stati collegati all'Urss, e quindi con la dissoluzione di quest'ultima. In realtà, la più recente (in ordine di tempo) e per molti aspetti paradossale crisi del marxismo aveva avuto inizio già qualche anno prima: per lo meno da quando, nel corso degli anni Sessanta dello scorso secolo, in varie realtà europee aveva preso avvio un vasto processo di "ritorno a Marx", che spesso venne realizzato contro quelle che erano considerate delle versioni impoverite e banalizzate del marxismo, di cui spesso si criticava la funzionalizzazione alla prassi politica di alcuni partiti della sinistra occidentale; e che pertanto può essere definita una crisi ma anche, al contempo, come la manifestazione di una crescita, per lo meno sul piano teorico.

Questa crisi del marxismo, che per molti aspetti segnalò negli anni Sessanta una trasformazione legata alla crescita e trasformazione delle strutture industriali in vari paesi europei (il così detto "postfordismo"), si convertì invece, nel decennio successivo, in un vero e proprio processo di dissoluzione della cultura marxista in quanto tale, e nell'imporsi, anche a sinistra, di autori e temi provenienti da tutt'altre matrici teoriche. Gli anni Settanta indicano infatti, nel mondo occidentale, la fine del "trentennio glorioso", cioè del periodo post-bellico che aveva visto, in questa parte del mondo, crescere la forza delle organizzazioni operaie e popolari (sindacati, partiti, associazioni) e, con essa, lo sviluppo del *welfare State*. La crisi di questa struttura di compromesso e di equilibrio dinamico segnò un grande regresso nelle conquiste democratiche precedentemente acquisite. L'espressione ideologica della rottura di questo equilibrio è stata la cultura neoliberale o neoconservatrice, che a partire dalla metà degli anni Settanta ha impegnato una vivace battaglia ideologica e istituzionale, che ha preso di mira il complesso della cultura marxista, che si è ingiustamente vista ridurre a una caricatura e assimilare alla sua vulgata stalinista.

Questo è lo scenario nel quale è opportuno considerare la situazione degli studi marxisti e marxiani degli ultimi due decenni del Novecento: essi furono caratterizzati da una condizione di debolezza e disgregazione, mentre Marx venne considerato dalla cultura filosofica europea «als "toten Hund"», come un «cane morto», per riprendere l'espressione che Marx stesso adoperò polemicamente, nel *Poscritto* alla seconda edizione tedesca del *Capitale* (1873), a proposito di Hegel (e di Spinoza), e appunto per rivendicarne, contro gli apologeti del capitalismo, l'attualità.

Rispetto a quel ventennio, possiamo dire oggi, dal punto di osservazione di questo primo quarto di secolo, che la situazione è nuovamente cambiata, e in modo abbastanza marcato. La grave crisi economica mondiale scatenatasi nel 2008 ha prodotto, quasi per contraccolpo, una repentina fiammata di interesse per le analisi che Marx aveva dedicato alle crisi del capitalismo, ma più in generale lo studio del suo pensiero ha conosciuto una ripresa notevole. Prescindiamo qui da quei luoghi, come la Cina, in cui esistono scuole di marxismo e istituti deputati allo studio e alla diffusione dell'approccio teorico di Marx. In questo fascicolo ospitiamo un saggio del filosofo cinese Zang Fengyu che offre uno spaccato del modo in cui Marx vi viene letto. Ci riferiamo, più in generale, al fatto che il rinnovato abbrivio guadagnato dalla figura dell'autore del *Capitale* si è intersecato con un mai sopito interesse per lo studio filologico e storico-critico del suo pensiero, un interesse che aveva già da tempo condotto al rilancio, fuori dell'Urss, della grande impresa di un'edizione rigorosa di tutti i suoi scritti (e di quelli di Engels).

Insomma negli ultimi anni, almeno dalla ripresa della MEGA² dal 1998, l'attenzione per l'eredità e anche per l'attualità dell'opera di Marx è tornata a crescere, al punto che da più parti si è parlato (a nostro avviso, con ragione) di un «Marx revival» e di un «nuovo Marx», e si è assistito a una significativa diffusione internazionale dei suoi scritti e di originali

interpretazioni. Come abbiamo accennato, fondamentali, da questo punto di vista, sono state, accanto alle aspettative delle nuove generazioni in tutti i continenti, le acquisizioni sul piano filologico – con la pubblicazione di nuove versioni delle opere, manoscritti, epistolari, quaderni di appunti –, tanto rilevanti per un autore in larga parte “postumo”; e ancora più importanti sono state le *domande* che il suo pensiero è tornato a porre alla riflessione filosofica contemporanea.

Nell’opera di Marx si è sempre più riconosciuto un contributo fondamentale per la comprensione della modernità e, in particolare, del nostro tempo storico, in una prospettiva capace di unificare la storia e la politica, la teoria e la pratica. Quel rapporto tra il pensiero e l’azione, l’analisi storica e la proposta strategica, la teoria più raffinata e l’attività di agitatore e organizzatore politico, che nella persona storica di Marx fu sempre presente (sia pure in modi differenti nelle diverse stagioni della sua vita), torna oggi a proporsi in forme rinnovate, non più ancorate all’esistenza di partiti “marxisti” (almeno nell’Occidente capitalistico). Come si è detto, è sorta nel mondo una richiesta, da parte delle generazioni che oggi si affacciano alla vita politica e civile, di strumenti in grado di produrre analisi critiche del presente, che offrano al contempo linee di intervento trasformativo capaci di incidere nel suo orientamento di fondo. Per questa ragione il pensiero di Marx (opportunamente riconsiderato, senza antichi e superati dogmatismi) sembra oggi, tra le altre cose, anche rappresentare una chiave di lettura indispensabile per decifrare i conflitti sociali e politici che attraversano il mondo attuale, per rispondere a vecchie e nuove forme di sfruttamento e per incontrare una crescente domanda di giustizia.

Tra il compito di leggere e interpretare Marx (pensare Marx) e quello di comprendere (e trasformare) il mondo presente a partire dalle sue categorie (pensare con Marx) può essere indicata, a nostro avviso, una feconda intersezione di piani, per molti versi caratteristica dell’intera vicenda del marxismo teorico. Alcuni recenti sviluppi degli studi su Marx appaiono particolarmente capaci di offrire il terreno per questa intersezione. Da questo punto di vista, e per ciò che specialmente interessa il fascicolo che presentiamo, ci limitiamo a segnalare il fatto che la critica recente ha superato la tendenza a restringere il contributo filosofico di Marx ai soli testi, in particolare quelli giovanili, dove il problema teorico è più direttamente affrontato (si pensi ai casi esemplari della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* del 1843 e dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*), per cercare le coordinate del suo pensiero nell’intero sviluppo della sua produzione, con particolare riguardo ai testi più maturi, a cominciare dal *Capitale*. Ci si è insomma sempre più mossi verso una ricostruzione unitaria del pensiero filosofico di Marx. Il suo confronto con la tradizione filosofica inizia con le *Tesi su Feuerbach* e con l’*Ideologia tedesca*, dove viene enucleato il programma di una nuova teoria, di una «scienza reale», che superi tanto l’idealismo astratto quanto il vecchio materialismo, per proseguire, anche con forti discontinuità, fino alle pagine dei *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica* e del *Capitale*, precedute dai tentativi di sintesi dell’*Introduzione* del 1857 (rimasta inedita) e della *Prefazione* del 1859 (pubblicata, invece, in *Per la critica dell’economia politica*). Qui emergono, d’altronde, anche gli aspetti più controversi del paradigma di Marx, come il rapporto tra struttura e superstruttura, i concetti di «rapporti sociali di produzione» e di «forze produttive» (introdotti nella *Miseria della filosofia* e sviluppati, in termini dialettici, nella *Prefazione* del ’59) e l’interpretazione delle forme della coscienza – che Engels, nella recensione a *Per la critica dell’economia politica*, definì come «Spiegelbild», riflesso della struttura, ma che nella *Prefazione* vengono indicate come il luogo in cui il conflitto tra forze produttive e rapporti di produzione diventa consapevole e viene risolto.

Una volta superata la dicotomia di un Marx “filosofo” e di un Marx “scienziato”, si sono così poste le basi per un apprezzamento del modo in cui Marx, liberandosi di una certa figura (tradizionale) della filosofia, ne inaugura (o aspira a inaugurarne) un’altra, in cui l’opposizione tra “comprendere” (o interpretare) e “trasformare” non sia più decisiva, ma venga ricondotta a una distinzione tra momenti diversi dello stesso confronto critico con

la realtà. Insomma, riconoscere in testi come *Per la critica dell'economia politica* o *Il capitale* delle opere “filosofiche”, ha reso non solo possibile, ma necessario un ripensamento del loro legame con il progetto di emancipazione dei lavoratori, come Marx ed Engels lo avevano pensato.

Ma lo studio accurato dell'opera di Marx ha reso e rende possibile anche un ritorno più avveduto sui grandi nodi che hanno impegnato, e diviso, la storia del marxismo. Non solo il rapporto con l'eredità hegeliana e l'esigenza di criticare e trasformare il suo modello di dialettica, oltre il «lato mistificatore», ma il tentativo di unificare teoria e prassi, storia e politica, e la ridefinizione storico-concreta del sistema in termini di «formazione economico-sociale». Da un lato, c'è una linea che unisce la undicesima tesi su Feuerbach alla considerazione della struttura teleologica del lavoro concreto nel primo libro del *Capitale*, con l'inclusione del sapere nella praxis, e la considerazione (tra il primo e il terzo libro) del rapporto tra scienza, tecnologia e tendenza di sviluppo del capitale. D'altro lato, emerge il nesso costitutivo tra sistema e rivoluzione, tra struttura e negatività, che il pensiero (marxista e non) di fine Ottocento e del Novecento proverà più volte a sciogliere, considerando un sistema senza dialettica e senza rivoluzione (sociologia, strutturalismo) o un processo rivoluzionario privato di una fondazione oggettiva nella scienza della storia (pensiamo ovviamente a certe forme di storicismo o di enfasi sulla soggettività e sulla politica). Tutte questioni, quelle ora accennate, che richiamano il nodo teorico della costituzione della soggettività rivoluzionaria, in una sequenza che, nell'opera di Marx, si articola tra i concetti di proletariato, classe, gruppo sociale, sindacato, partito, e che appare mediata da una funzione rinnovata della scienza critica, intesa come illuminazione della genesi delle forme ideali (critica delle ideologie), contro ogni forma di fissità metafisica, e come elaborazione della coscienza e della situazione reale della classe produttrice di ricchezza sociale.

L'attualità del pensiero di Marx emerge, infine, in relazione ad alcuni problemi fondamentali del nostro tempo, che impegnano la filosofia e le scienze sociali, come, per fare alcuni esempi, la questione del colonialismo e delle società non-occidentali e, d'altro lato, la questione ecologica. Sul primo aspetto, fin dagli anni Cinquanta (anche in relazione alla sua attività di giornalista per il “New York Daily Tribune”) Marx porta la sua attenzione sulle società non-occidentali, sul loro destino storico e sulle interazioni con il mondo capitalistico. Mentre le note sulle scienze della natura, in corso di pubblicazione nella MEGA², mostrano la centralità, nel suo pensiero, del rapporto tra uomo e natura, sia in termini teorici sia in rapporto all'agricoltura capitalistica e alla progressiva spoliatura dei suoli.

Licenziando questo fascicolo, crediamo di poter dire che su tutte le questioni fin qui evocate – studio filologico, contestualizzazione, rilevanza teorica, legame con problemi attuali – esso offre prospettive aggiornate e, a nostro avviso, originali e innovative. In ogni caso, è presente in esso un giro d'orizzonte su tanti aspetti di Marx e del marxismo, che ci autorizza (forse) a dire che il titolo scelto – *ancora Marx* – non è rimasto un semplice auspicio, ma ha trovato una risposta convincente e, speriamo, feconda riguardo agli anni che ci aspettano.

Fabio Frosini
Università degli Studi di
Urbino Carlo Bo

Isabelle Garo
CPGE, Lycée Chaptal,
Paris

Marcello Mustè
Sapienza Università di
Roma



FOCUS

LA POSTA IN GIOCO DELL'UGUAGLIANZA
TRA MARX E ROUSSEAU

Abstract: *The Stakes of Equality. Between Marx And Rousseau*

The theme of the relationship between Marx and Rousseau, which has enjoyed some success in the past (in Italy, particularly with Galvano della Volpe's book, *Rousseau and Marx*) and which has been largely overlooked in recent decades, is not only significant for the history of philosophy, but also has a number of important implications in terms of political theory. My article is divided into two parts. The first is devoted to Marx's critical reading of Rousseau's reflection, which would tend towards (only) political and not social emancipation. The second part focuses on the overall theoretical meaning of a comparison between Marx and Rousseau in relation to equality, beyond Marx's explicit positions on Rousseau. The challenge is to articulate equality not in terms of levelling, but on the basis of a close connection with practices of social and political transformation.

Keywords: Emancipation, Equality, Politics, Property, Society

Il tema del rapporto fra Marx e Rousseau nel dopoguerra ha avuto una certa fortuna, e in seguito è stato sostanzialmente rimosso. Tale problematica non riveste unicamente un significato storico-filosofico, presentando una serie di implicazioni rilevanti sul piano teorico-politico. In Italia è stato soprattutto Galvano della Volpe a porre la questione in termini acuti, ancorché per certi versi discutibili. In *Rousseau e Marx* della Volpe ha valorizzato il rapporto fra i due filosofi, mettendo in luce in particolare gli elementi di continuità. Partendo dal presupposto secondo cui la democrazia in qualche modo prepara il socialismo, ha individuato in Rousseau, soprattutto nel Rousseau del secondo *Discorso*, che sottopone a critica la proprietà privata, un pensatore decisivo per il successivo socialismo. Secondo della Volpe, Rousseau articola «il concetto di una società egualitaria non livellatrice»¹. In rapporto alla posta in gioco di una libertà egualitaria, torneremo ampiamente nel corso della trattazione, con l'ambivalenza della prospettiva rousseauiana al riguardo. Il mio articolo è diviso in due parti. La prima è dedicata alla lettura che Marx compie di Rousseau, con riferimento ad alcuni passi particolarmente significativi. La seconda parte è incentrata sul senso complessivo di un confronto teorico-politico fra Marx e Rousseau in rapporto all'uguaglianza, al di là delle posizioni esplicite di Marx su Rousseau.

1. Marx lettore di Rousseau

Nei testi marxiani risulta operante il riferimento a Rousseau, anche se non con quella frequenza e quella rilevanza che rivestono i richiami a pensatori come, ad esempio, Smith e Hegel. Rimarcare tale elemento non toglie il fatto che alcuni passi in cui viene evocato Rousseau rivestano un notevole peso specifico. Inoltre, al di là dei riferimenti espliciti, affiora una presenza "sotterranea" di Rousseau all'interno dell'itinerario marxiano, nei primi testi, ma non solo (ad esempio, sono contenuti riferimenti, come vedremo, nella *Einleitung* del 1857, nel primo libro del *Capitale*, e anche nelle *Teorie sul plusvalore* e nella *Critica al programma di Gotha*). Nel secondo dei *Quaderni di Kreuznach* Marx ricava 103

* Università degli Studi di Padova.

¹ Della Volpe (1997), p. 30.

estratti dal *Contrat social*². Come sempre nel caso degli *Exzerpte*, si rivela significativa la scelta dei passi che Marx cita, essendo indicativa dei temi che gli risultavano di particolare interesse. Nonostante questo, trattandosi di uno "smontaggio" dei testi, privo di osservazioni marxiane, risulta piuttosto difficile ricavarne un'interpretazione complessiva del filosofo in questione. Senza entrare nel merito dei temi più rilevanti individuati, mi sembra degno di nota il fatto che gli estratti contengano solo passi del *Contratto sociale*, e non del secondo *Discorso*, testo molto preso in considerazione dagli studiosi, come della Volpe, che intendono rimarcare soprattutto gli elementi di continuità fra Marx e Rousseau.

Fra i primi scritti marxiani un passaggio della *Judenfrage* si rivela molto significativo al riguardo:

L'astrazione dell'uomo politico è descritta esattamente da Rousseau nel modo seguente: «Chi affronta l'impresa di dare istituzioni a un popolo deve, per così dire, sentirsi in grado di cambiare la natura umana; di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, in una parte di un tutto più grande da cui l'individuo riceve, in qualche modo, la vita e l'essere; di sostituire un'esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente. Bisogna, in una parola, che tolga all'uomo le forze che gli sono proprie per dargliene di estranee a lui, di cui non possa fare uso se non col sussidio di altri» (*Contratto sociale*, libro II, Londra 1782, p. 67). Ogni emancipazione è un ricondurre il mondo umano, i rapporti umani all'uomo stesso. L'emancipazione politica (*politische Emanzipation*) è la riduzione dell'uomo, da un lato, a membro della società civile, all'individuo egoista indipendente, dall'altro, al cittadino, alla persona morale³.

Questo giudizio su Rousseau si innesta all'interno della differenziazione fra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana, che sorregge l'intero impianto della *Questione ebraica*. Ci si trova di fronte a una critica immanente nei confronti dell'emancipazione politica. Marx valorizza la modernità, dall'Assolutismo monarchico alla Rivoluzione francese, con la quale viene condotto alle estreme conseguenze il processo di distruzione della società feudale:

L'emancipazione politica è contemporaneamente la dissoluzione della vecchia società, sulla quale riposa l'essenza dello Stato estraniato dal popolo, la potestà del sovrano assoluto. La rivoluzione politica è la rivoluzione della società civile. Qual era il carattere della vecchia società? Una sola parola la caratterizza: la feudalità. La vecchia società civile aveva immediatamente un carattere politico [...]⁴.

Gli eventi successivi al 1789 mettono in discussione lo stato di cose precedente, eliminando «tutti i ceti, le corporazioni, le arti, in privilegi». Così la società civile si rivela dominata dagli individui privati, e la dimensione politica si svincola dalla società civile, identificandosi con la sfera statuale. La separazione individuale tra il *bourgeois*, l'uomo della società civile, portatore di interessi particolari, e il *citoyen*, il cittadino dello Stato, rivela un carattere ambivalente, non venendo sottoposta a una critica "totale": l'elemento in questione, infatti, costituisce il frutto dell'allontanamento da quell'unità pre-moderna tra vita politica e vita sociale che non permetteva lo sviluppo pieno dell'individuo, la sua possibilità, seppur contraddittoria, di muoversi liberamente. Nonostante questo, per quanto l'emancipazione richiamata costituisca, per Marx, un elemento propulsivo, dirompente rispetto all'*Ancien Régime* (e appare molto significativo il fatto che venga comunque definita «emancipazione», concetto per Marx fondamentale), essa riveste un carattere (solo) politico, e risulta acritica nei confronti dei nuovi rapporti di dominio che si sono venuti a formare nella società civile-borghese. Non solo la proprietà privata non viene messa in discussione, ma anzi segno

² Cfr. Marx (1981). Cfr. Lacharrière (1963), p. 518.

³ Marx (1996), pp. 36-37.

⁴ Ivi, p. 33.

distintivo della Rivoluzione francese è il diritto alla proprietà privata, sulla base di un forte nesso fra libertà e proprietà⁵.

Torniamo, però, al passo della *Questione ebraica* precedentemente citato, in cui Marx fa riferimento, in termini critici, a Rousseau. Il pensatore ginevrino viene considerato interno a quell'emancipazione politica, che troverà poi il suo compimento con l'evento epocale della Rivoluzione francese. Lo scopo rousseauiano risiederebbe, quindi, nel creare il *citoyen*, l'individuo in quanto dotato di «esistenza parziale e morale». Ciascuno dei due aggettivi utilizzati si rivela importante: il primo è connesso al fatto che, in antitesi all'individuo «per se stesso», «un tutto perfetto», il *citoyen* presenta per Marx un carattere di parzialità, in quanto ad esso vengono tolte le *forces propres*, e in cambio gliene vengono attribuite altre, estranee; il secondo aggettivo, «morale», denota l'astrazione dell'uomo dello Stato, il suo non essere persona reale. Per Marx la prospettiva rousseauiana costituisce l'espressione di una concezione imperniata sullo Stato politico, con il suo carattere di astrazione: essa presenta gli aspetti propulsivi, ma anche i limiti strutturali di un'emancipazione meramente politica. Marx inserisce Rousseau all'interno dell'orizzonte dell'emancipazione (solo) politica, poiché il pensatore ginevrino non mette in discussione le profonde dissimmetrie sul piano sociale, e quindi i rapporti di proprietà⁶. Ci si può domandare quanto Marx, nei primi scritti, si situi realmente al di là della prospettiva rousseauiana. Infatti, la delineazione dell'emancipazione umana presenta alcune difficoltà interne. Nella chiusa, dopo il riferimento critico a Rousseau, Marx afferma:

Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto ente generico, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue *forces propres* come forze sociali, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta⁷.

Nella *Questione ebraica* l'emancipazione umana, volta ad andare al di là della separazione fra società civile e Stato che sottende l'emancipazione politica, non risulta ancora connessa a un soggetto storico concreto, rimandando all'elemento del *Gattungswesen*, dell'ente generico. Fuoriesce dai confini di questo articolo compiere un'indagine di questo concetto, e dei problemi a esso immanenti. Per un verso, esso risente della tematizzazione di Feuerbach al riguardo, con l'indistinzione presente fra individuale e collettivo. Non ritengo, però, che si possa parlare della presenza di un vero e proprio organicismo. Ci si trova piuttosto di fronte a un'indistinzione concettuale, anche causata appunto dall'assenza di un soggetto concreto nel contesto storicamente condizionato. Per l'altro, rispetto a Feuerbach risulta operante una politicizzazione dell'ente generico, cosicché quest'ultimo non si trova su un piano teologico-antiteologico, come in Feuerbach, ma viene calato nelle strutture sociali e politiche del mondo moderno: dal «cielo» alla «terra». In questo senso, appare semplicistico sostenere che Marx si limiti a riproporre l'ente generico feuerbachiano, dal momento che, per certi versi, quest'ultimo viene eroso dall'interno. Rimarcare solo il limite dell'indistinzione concettuale significa non cogliere le oscillazioni della riflessione marxiana di quegli anni, con il suo carattere magmatico di *work in progress*.

All'interno di questo contesto particolarmente rilevante è la questione del rapporto con Rousseau. Per quanto nel passo precedentemente citato Rousseau venga criticato, il discorso marxiano non riesce, però, a liberarsi realmente dalla questione della ricomposizione di ciò che, nel contesto presente, è separato. Si potrebbe sostenere che anche Rousseau si era proposto di superare la separazione fra il *bourgeois* e il *citoyen*.

⁵ Cfr. Macpherson (1973).

⁶ Sul concetto di proprietà in Marx: Sereni (2007); Colliot-Thélène (2017).

⁷ Marx (1996), p. 37.

Rispetto a tale scopo, però, si rivela possibile muovere due obiezioni all'approccio rousseauiano. La prima, seguendo l'argomentazione marxiana, è che la sua ricerca, per certi versi ossessiva, di una perfetta unità presenta un carattere, per così dire, "politicistico": si tratta di una costruzione politica volta a far coincidere suddito e cittadino, e in cui l'alienazione totale dei diritti da parte di ciascuno sia giustificata dall'esistenza di un principio assoluto di uguaglianza: «[...] innanzi tutto, poiché ciascuno si dà tutto intero, la condizione è uguale per tutti, nessuno ha interesse a renderla onerosa per gli altri [...] chi si dà a tutti non si dà a nessuno [...]»⁸. Il concetto di uguaglianza costituisce una vera e propria "chiave di volta" della prospettiva rousseauiana. In ogni caso, l'obiezione, compiuta da Marx, alla presenza di un'emancipazione (solo) politica ne origina un'altra: non ci si trova realmente di fronte a un'emancipazione sociale, dal momento che ci si muove appunto all'interno della sfera della politica. L'idea, secondo cui la concezione rousseauiana indicata rimanga interna a un orizzonte borghese, permette di cogliere alcuni aspetti della sua riflessione. Infatti, nonostante la critica alla proprietà contenuta nel *Discorso*, nel *Contratto sociale* la proprietà privata viene riconosciuta, seppur non in modo assoluto. Nello stesso tempo, però, si rivela anche problematico sostenere la tesi secondo cui la posizione rousseauiana risulti del tutto scevra di implicazioni sociali, o comunque pienamente compatibile con l'orizzonte borghese. Rispetto a tale questione, in primo luogo occorre tenere presente il contesto storico di Rousseau, evitando anacronismi storici. Lo scenario in cui si trovava Rousseau, seppur con elementi di frattura, di mutamento rispetto al passato, e quindi di modernizzazione economica e sociale, era ancora precedente alla Rivoluzione francese e alla Rivoluzione industriale. Inoltre nel *Discorso* risulta operante un'omologia fra la geografia del dominio e la geografia sociale: il dominatore è il ricco, e il dominato è il povero. E anche nel *Contratto sociale* sono presenti richiami, non approfonditi ma significativi, alla dimensione sociale.

Un altro riferimento a Rousseau, decisamente importante, numerosi anni dopo la *Judenfrage*, è contenuto in un passo celeberrimo della *Einleitung* del 1857 ai *Grundrisse*, in cui Marx adopera il neologismo «Robinsonate»:

Il singolo e isolato (*der einzelne und vereinzelte*) cacciatore e pescatore, con cui cominciano Smith e Ricardo, appartengono alle immaginazioni prive di fantasia che hanno prodotto le robinsonate del XVIII secolo [...]. Così come non poggia su un siffatto naturalismo il *contrat social* di Rousseau, che pone un rapporto e un nesso contrattuale tra soggetti per natura indipendenti (*die von Natur independenten Subjekte*). Questa non è che l'apparenza, e precisamente l'apparenza estetica delle piccole e grandi robinsonate. In realtà si tratta piuttosto dell'anticipazione della «società civile (*bürgerliche Gesellschaft*)», che si preparava dal XVI secolo e che nel XVIII ha compiuto passi da gigante verso la sua maturità⁹.

La perfidia di Marx consiste anche nel fatto che Rousseau apprezzava molto Robinson Crusoe. Nell'*Emile*, per certi versi in modo sorprendente, viene indicato come testo fondamentale per l'allievo il *Robinson Crusoe* di Defoe:

Robinson Crusoe nella sua isola, solo, privo dell'aiuto dei suoi simili e di ogni sorta di strumento, eppur capace di provvedere alla propria sussistenza, alla propria conservazione, e di procurarsi persino un certo benessere: ecco un argomento interessante per ogni età e che si può rendere in mille modi gradito ai fanciulli. Ammetto che tale stato non è quello dell'uomo sociale e verosimilmente non dovrà essere quello di Emilio; ma è in base a questa condizione di vita che egli deve valutare tutte le altre¹⁰.

⁸ Rousseau (1994b), Libro I, cap. 6, p. 24.

⁹ Marx (1997), I, pp. 3-4. Cfr. Basso (2020).

¹⁰ Rousseau (2013), Libro III, pp. 237-238.

Tale valorizzazione dell'isolamento potrebbe sembrare in distonia con l'impianto del *Contratto sociale*, fondato sull'idea dell'uomo tutto sociale, completamente dedito alla volontà generale. In ogni caso, secondo Marx gli economisti politici e i giusnaturalisti, e in particolare Rousseau, sono accomunati dal presupposto di un uomo indipendente, privo di rapporti, e, sulla base di un apparente naturalismo, in realtà danno vita a una giustificazione dell'ordine sociale borghese. Così emerge un elemento importante della critica marxiana a Rousseau, vale a dire il richiamo alla dimensione contrattualistica del discorso. Sicuramente risulta operante il riferimento all'approccio hegeliano, che demistifica l'astrattezza di tale costruzione teorica contrattualistica: per Hegel gli individui devono invece venir esaminati all'interno dei contesti concreti in cui si trovano e operano. Un individuo pienamente indipendente, svincolato dai rapporti sociali che intrattiene, non è mai esistito. Marx riprende tale rilievo hegeliano sulla *Wirklichkeit*, sulla realtà effettuale (d'altronde, già nell'*Ideologia tedesca* cruciale è il richiamo ai *wirkliche Individuen*, agli individui reali), ma lo riarticola caricandolo di una torsione rivoluzionaria. Infatti, secondo Marx l'impostazione rousseauiana non solo presenta quel carattere astratto rimarcato da Hegel, ma si rivela incapace di mettere in discussione l'ordine borghese, o addirittura risulta pienamente funzionale a quest'ultimo. Da un lato, nella *Einleitung* del 1857 ci si trova in continuità con l'approccio della *Questione ebraica*, in cui la riflessione rousseauiana risultava ridotta nei confini dell'«emancipazione politica», conforme ai nuovi rapporti «borghesi» che si sono venuti a creare. Dall'altro, però, nella *Questione ebraica* era contenuto il riconoscimento del carattere emancipatorio del pensiero rousseauiano. Nella *Einleitung* tale elemento non viene affermato esplicitamente, ma occorre tenere presente che differenti sono i segni distintivi dei due testi, e le due fasi in cui sono stati elaborati, all'interno di un orizzonte di critica della politica il primo, e di critica all'economia politica il secondo. Nonostante questo, e seppur nel riconoscimento dell'acutezza folgorante del passo sulle *Robinsonaden* sopra citato, il giudizio su Rousseau suona piuttosto ingeneroso.

E la stessa idea di una non dico identificazione, ma comunque vicinanza di Rousseau con Smith potrebbe venir fortemente problematizzata. In merito al rapporto fra i due pensatori occorre segnalare la conoscenza, da parte di Smith, del secondo *Discorso*. Comune è l'idea che la diseguaglianza costituisca un processo storico e un effetto della divisione sociale del lavoro, ma profondamente differente è il giudizio che viene dato del percorso indicato. Smith nella *Ricchezza delle nazioni* identifica sviluppo della divisione del lavoro e incivilimento umano, valorizzando fortemente tale elemento, mentre Rousseau nel *Discorso* interpreta la civiltà come la rovina del genere umano (per quanto, facendo un buon uso della *raison*, sia possibile interrompere tale stato di cose)¹¹. È vero che la situazione economica e sociale della Francia non poteva essere paragonata a quella inglese, ma è altrettanto vero che Rousseau aveva una sua specificità anche all'interno del contesto dei *philosophes*, sostenendo una posizione fortemente critica nei confronti della divisione del lavoro e della «schiavitù» introdotta dal lavoro, e valorizzando un'idea di economia della piccola conduzione agraria. Nell'*Enciclopedia* molto netta è la distanza fra la voce *Economia politica* (poi diventato *Discorso sull'economia politica*) di Rousseau e il contributo del fisiocratico Quesnay¹². Al riguardo appaiono fortemente significative due letture «marxiste» di Rousseau, che però approdano a conclusioni profondamente differenti fra loro. Da un lato, Iring Fetscher sostiene la tesi secondo cui la prospettiva rousseauiana sarebbe nostalgica, conservatrice, addirittura a tratti reazionaria, nient'affatto proto-marxista¹³. Dall'altro, Galvano Della Volpe opera un forte accostamento fra i due pensatori, proprio a partire dal secondo *Discours*¹⁴. In realtà, a mio avviso, le due interpretazioni contengono aspetti acuti, e in un certo senso possono risultare fra loro complementari, dal momento che mettono in luce elementi rilevanti della riflessione rousseauiana, con le sue polarità a

¹¹ Cfr. Colletti (1972), in part. pp. 211-215.

¹² Cfr. Denis (1951).

¹³ Cfr. Fetscher (1972).

¹⁴ Della Volpe (1997).

prima vista incompugnabili. Ma entrambe presentano, per motivi differenti, uno sguardo unilaterale: credo che né insistere sul suo carattere meramente nostalgico, conservatore né interpretarla nei termini di precorritto della teoria marxista permetta di coglierne il senso determinato. Appare problematico, per le ragioni precedentemente indicate, sostenere che Rousseau intenda tornare a un passato "arcadico", avendo egli compreso, e criticato, alcuni dei segni distintivi della società civile moderna. Nello stesso tempo, la sua indagine, dal punto di vista economico e sociale, si rivela insufficiente, in parte per i limiti del suo contesto storico, in parte per caratteristiche interne al suo pensiero.

Per tornare a Marx, l'associazione compiuta, nel passo sulle *Robinsonaden*, fra Rousseau e Smith si rivela discutibile, e forse, almeno in parte, risente della posizione hegeliana, che ha inserito Rousseau all'interno del giusnaturalismo senza cogliere realmente gli elementi di discontinuità del pensatore ginevrino rispetto a Hobbes e a Locke. Occorre poi ribadire che Marx prende in considerazione, di Rousseau, solo il *Contratto sociale*, e non il secondo *Discorso*, che avrebbe potuto complicare il ragionamento. In direzione di una possibile interazione con temi del secondo *Discorso*, si rivela estremamente significativo un passo rousseauiano del *Discorso sull'economia politica*, citato da Marx in una nota del primo libro del *Capitale*. Nel *Discorso sull'economia politica* sono operanti anche aspetti che sembrano trovarsi in distonia rispetto alla critica alla proprietà privata contenuta nel secondo *Discorso*. D'altronde, nel *Contratto sociale* viene riconosciuto il diritto di proprietà, cosicché la posizione rousseauiana al riguardo si rivela articolata, risultando critica nei confronti dell'atto dell'appropriazione, e degli eccessi della proprietà, ma in termini differenti dalla successiva critica radicale, da parte di Marx, della proprietà privata. In ogni caso, è vero che, nel *Discorso sull'economia politica*, non viene minimamente messo in discussione il diritto di proprietà, ma è anche vero che possiamo trovare pagine sul ricco e sul povero che sono molto vicine alle pagine del secondo *Discorso*.

Non sono forse tutti i vantaggi della società per i potenti e per i ricchi? Non sono coperti da loro soli tutti gli impieghi lucrosi? e l'autorità pubblica non è sempre in loro favore? [...]. Quanto diverso il quadro offerto dal povero! più l'umanità gli deve, più la società gli rifiuta: tutte le porte sono chiuse per lui, anche quando ha diritto di farle aprire [...]. Riassumiamo in quattro parole il patto sociale fra i due stati; «Voi avete bisogno di me, perché io sono ricco e voi poveri; stipuliamo dunque un accordo fra noi: permetterò che abbiate l'onore di servirmi a patto che mi diate il poco che vi resta in cambio del disturbo che mi prenderò dandovi degli ordini»¹⁵.

Marx, all'interno del capitolo 24 del primo libro del *Capitale*, «La cosiddetta accumulazione originale», nel momento in cui richiama il fatto che «fusi e telai e materia prima sono da questo momento trasformati, da mezzi di un'esistenza indipendente per i filatori e i tessitori, in mezzi per comandarli»¹⁶, mette in nota la parte finale del passo di Rousseau appena citato¹⁷. Nella nota, fuori dalla citazione, Marx sostituisce il termine «ricco» con il termine «capitalista» («dice il capitalista»). Indubbiamente la correzione marxiana aggiunge elementi ulteriori rispetto a Rousseau, non solo perché, come sottolineato in precedenza, il pensatore ginevrino non approda *sic et simpliciter* a una critica radicale alla proprietà privata, come nel caso di Marx, ma anche per motivi storicamente condizionati. Infatti, lo scenario marxiano risente fortemente della Rivoluzione francese, per un verso, e della Rivoluzione industriale, per l'altro, con i suoi effetti particolarmente dirompenti in Inghilterra, ma presenti anche in altri paesi europei, fra cui la Francia. Invece, lo scenario rousseauiano appare, per molti versi, ancora quello dell'*Ancien Régime*. Sicuramente erano presenti elementi di dinamismo, ad esempio di modernizzazione della proprietà agraria,

¹⁵ Rousseau (2022), pp. 310-311.

¹⁶ Marx (1991), cap. 24, p. 809.

¹⁷ *Ibidem*, n. 252: «Permetterò», dice il capitalista, «che voi abbiate l'onore di servirmi, a condizione che mi diate il poco che vi resta in cambio della fatica che sostenga nel comandarvi» (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'Economie Politique* [...]).

ma non si poteva ancora parlare di capitalismo industriale. In questo senso, per motivi non solo teorici ma anche storici, emerge una discrasia fra Marx e Rousseau in merito al rapporto con il capitalismo. Ma, se risulta problematica, oltre che in parte anacronistica, l'idea di un Rousseau critico del capitalismo, risulta anche problematica la tesi del Rousseau pensatore borghese senza altre specificazioni. Infatti, non solo nel secondo *Discorso*, mai citato da Marx, ma anche nel *Discorso sull'economia politica*, citato da Marx nel *Capitale*, risulta operante un'omologia fra le forme del dominio politico e le forme sociali, per quanto indicate in modo generico attraverso le categorie di «ricco» e «povero». E lo stesso fatto che Marx riporti quel passo rousseauiano in nota, a implicito sostegno della propria argomentazione, si rivela appunto molto significativo.

2. Quale uguaglianza?

La seconda parte dell'articolo è dedicata a una questione centrale di per sé, e, più nello specifico, in merito al rapporto fra i due pensatori, per quanto spesso in modo implicito: il riferimento è al concetto di uguaglianza. L'obiettivo della trattazione non è solo di operare un confronto fra Rousseau e Marx, ma anche di cercare di comprendere come, nell'interazione fra queste due prospettive, si dispieghi la posta in gioco, tutt'altro che univoca, dell'uguaglianza. In particolare, il secondo *Discorso* è incentrato sull'uguaglianza, o meglio sulla critica radicale alla disuguaglianza. Facendo interagire tale opera con altri testi, ad esempio con *La Nuova Eloisa*, emerge la centralità dell'uguaglianza, fra mito e realtà, con una serie di ambiguità presenti. Nella festa della vendemmia «tutti vivono nella massima familiarità; tutti sono uguali, e nessuno trascende»¹⁸: «[...] la dolce uguaglianza (*douce égalité*) che qui regna ristabilisce l'ordine della natura, è un'istruzione per gli uni, una consolazione per gli altri e un legame di amicizia per tutti (*tous*)»¹⁹. Nel romanzo epistolare la festa costituisce un'immagine della dolce uguaglianza. E l'elogio della dolcezza dell'uguaglianza risulta operante anche nella rappresentazione dello stato di natura nel *Discours*. Ma la comunità rurale della *Nouvelle Héloïse* non coincide con la direzione verso cui sembra andare il *Discours*, né con il corpo politico delineato nel *Contrat social*: a Clarens era presente una struttura gerarchica, che non viene minimamente messa in discussione. In merito alla «dolce uguaglianza», la comunità di Clarens, con i suoi tratti paternalistici, porrebbe quindi una serie di problemi. In ogni caso, in Rousseau è ricorrente il *conatus* verso una comunità piccola (incarnata talvolta nelle comunità antiche, talvolta in Ginevra, mito e realtà allo stesso tempo), che risulta contraddistinta da una semplicità dei costumi, dall'esistenza di rapporti stretti fra i cittadini, elemento impossibile nei grandi Stati. Ciascuno e tutti devono e vogliono partecipare al medesimo immaginario, in cui si vive sotto lo sguardo dell'altro²⁰. In Rousseau la comunità vive di costumi, di simboli e riti, ancora più che di norme razionali²¹.

Per tornare al secondo *Discorso*, il pensatore ginevrino, per un verso, presuppone una sostanziale uguaglianza naturale, sulla base di un approccio giusnaturalistico, per l'altro, però, polemizza con gli altri teorici giusnaturalisti. L'intero testo è volto a demistificare l'idea secondo cui la disuguaglianza si radichi nella natura delle cose e non costituisca il frutto di un preciso percorso storico e sociale. In realtà la posizione di Rousseau in merito alla dimensione naturale si rivela molto più complessa rispetto a come viene abitualmente rappresentata, essendo operante sicuramente una valorizzazione di essa, ma nello stesso tempo sulla base della precisazione che si tratta di una situazione ipotetica. In questo senso, a rigore non si può affermare che Rousseau voglia tornare allo stato di natura, proprio perché non si sa se quest'ultimo sia mai esistito, e il pensatore ginevrino sottopone a critica gli altri giusnaturalisti anche per il fatto di non aver voluto riconoscere il carattere

¹⁸ Rousseau (2021), V Parte, Lettera VII, p. 629.

¹⁹ Ivi, p. 630.

²⁰ In merito alla dimensione dell'immaginario, rimane decisivo il riferimento ai lavori di Jean Starobinski: Starobinski (1982).

²¹ Cfr. Baczko (1999), p. 308.

ipotetico di tale condizione²². Louis Althusser rimarca che lo «stato di natura puro» si configura come una «foresta», come il vuoto epicureo in cui cade la pioggia, come un niente di società anteriore a ogni società: si andrà dal vuoto alla catastrofe...²³

Un passo che viene comunemente evocato, nel momento in cui ci si proponga di sostenere la tesi della continuità fra Marx e Rousseau, è quello, celeberrimo, contenuto nell'*incipit* della «Seconda parte» del *Discorso*, in cui emerge un momento di frattura radicale rispetto allo stato di natura:

Il primo che, avendo cintato un terreno, pensò di dire «questo è mio» e trovò delle persone abbastanza stupide da credergli, fu il vero fondatore della società civile (*société civile*). Quanti delitti, quante guerre, quanti assassini, quante miserie ed errori avrebbe risparmiato al genere umano chi, strappando i piuoli o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: «Guardatevi dal dare ascolto a questo impostore! Se dimenticate che i frutti sono di tutti (*tous*) e la terra non è di nessuno, siete perduti!»²⁴.

Anche dal punto di vista letterario, il passo si rivela icastico e di straordinaria efficacia. Così la proprietà privata si trova all'origine della «degenerata» società civile moderna e della sua strutturale disuguaglianza. In questo contesto non possiamo approfondire la questione, molto complessa, della trattazione della proprietà in Rousseau, ma ci limitiamo a ribadire che la posizione del pensatore ginevrino è ambivalente al riguardo: per un verso, a differenza che in Locke, si assiste a una dura critica all'atto di appropriazione, e alle disuguaglianze derivanti dalla polarizzazione delle ricchezze prodottasi in seguito a tale atto, per l'altro, a differenza di pensatori francesi proto-comunisti come Morelly e Mably, non viene condotta una strutturale critica alla proprietà privata, essendo quest'ultima riconosciuta in testi fondamentali come *Il contratto sociale* e *l'Emilio*.

Come emerge dal *Discorso*, nello sviluppo della civiltà si accentua la disuguaglianza, che arriva a livelli parossistici, e così, in una visione quasi circolare, sembra di tornare a una sorta di stato di natura.

Così siamo arrivati al termine estremo della disuguaglianza, e al punto estremo che chiude il circolo e tocca il punto da cui siamo partiti: è qui che tutti gli individui ridiventano uguali (*égaux*) perché non sono nulla, e, siccome non hanno altra legge che la volontà del padrone e questi non ha altra regola che le sue passioni, la nozione del bene e i principi della giustizia svaniscono di nuovo. Qui tutto si riconduce alla sola legge del più forte, e di conseguenza a un nuovo stato di natura (*nouvel état de nature*) che differisce da quello da cui abbiamo prese le mosse perché quello era lo stato di natura nella sua purezza (*pureté*) mentre quest'ultimo è il frutto di un eccesso di corruzione (*corruption*) [...]. La sommossa che finisce con lo strangolare o deporre un Sultano è un atto altrettanto giuridico quanto lo erano quelli con cui egli disponeva della sorte delle vite e dei beni dei suoi sudditi. La sola forza lo teneva in piedi, la sola forza lo rovescia [...]²⁵.

Tutti sono uguali, ma in termini devastanti, nella comune sottomissione al Leviatano, e quindi sulla base di una negazione della stessa libertà, che per Rousseau costituisce il segno distintivo della natura umana. Tale condizione terribile rende legittima una «sommossa che finisce con lo strangolare o deporre un Sultano». Apparentemente Rousseau articola una concezione ciclica della storia, per cui si ritornerebbe circolarmente all'inizio, per molti versi riprendendo la concezione machiavelliana dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*: fra l'altro, Rousseau aveva grande ammirazione per Machiavelli.

²² Cfr. Gossman (1964).

²³ Cfr. Althusser (2003).

²⁴ Rousseau (1994a), Parte II, p. 72.

²⁵ Ivi, p. 104.

Ma, nella visione rousseauiana, non si torna esattamente all'inizio, e lo stato di natura "finale" non risulta, quindi, identico allo stato di natura "iniziale". Friedrich Engels, nell'*Antidühring*, interpreta questa parte finale del *Discours* nei seguenti termini:

Questi capi diventano necessariamente gli oppressori dei popoli e spingono questa oppressione sino al punto in cui la disuguaglianza, portata al suo culmine, si converte a sua volta nel suo contrario, diventa causa dell'eguaglianza (*Gleichheit*): davanti al despota tutti sono eguali, ossia eguali a zero [...]. E così la disuguaglianza si muta a sua volta in eguaglianza, non però nell'antica eguaglianza naturale degli uomini primitivi privi di linguaggio, ma in quella più elevata del contratto sociale. Gli oppressori vengono oppressi. È negazione della negazione. Qui abbiamo dunque, già in Rousseau, non solo un corso di idee che è perfettamente eguale a quello seguito nel *Capitale* di Marx, ma, anche nei particolari, tutta una serie di quegli stessi sviluppi dialettici di cui si serve Marx: processi che per loro natura sono antagonistici, contengono in sé una contraddizione, il convertirsi di un estremo nel suo contrario e finalmente, come nocciolo del tutto, la negazione della negazione²⁶.

Non penso che in Rousseau risulti operante un precorrimiento della logica hegel-marxiana della negazione della negazione. Acuto è però il rilievo, da parte di Engels, sul fatto che l'uguaglianza finale non costituisca la riproposizione dell'uguaglianza naturale. Infatti, Rousseau rimarca la netta differenza fra il punto di partenza e il punto d'arrivo: in tal senso, non ci si trova di fronte a una visione ciclica della storia. Mentre Marx non fa alcun riferimento al secondo *Discorso* (per quanto risulti difficile pensare che non l'avesse letto), invece Engels richiama e valorizza fortemente tale testo, e lo fa proprio a partire dal riconoscimento della crucialità della posta in gioco dell'uguaglianza.

Facendo interagire la trattazione del *Discorso* con quella del *Contratto*, emerge il fatto che nel *Contratto* permane un presupposto radicale di uguaglianza: come sottolineato in precedenza, la stessa idea per cui il patto sociale comporti, da parte di ciascuno, l'alienazione di tutti i propri diritti alla comunità è giustificata dal fatto che, a differenza che in Hobbes, nessuno si trova in una condizione diversa rispetto all'altro, venendo eliminato il governo dell'uomo sull'uomo²⁷. Nella parte finale del *Discorso* Rousseau afferma: «[...] la disuguaglianza morale, sancita soltanto dal diritto positivo, è contraria al diritto naturale ogni volta che non è proporzionale alla disuguaglianza fisica»²⁸. E nel *Contratto sociale* sostiene: «Invece di distruggere l'uguaglianza (*égalité*) naturale, il patto fondamentale sostituisce al contrario un'uguaglianza morale e legittima a quel tanto d'inuguaglianza fisica che la natura aveva potuto mettere fra gli uomini; questi, pur potendo essere disuguali per forza o per ingegno, divengono tutti uguali per convenzione e secondo il diritto»²⁹. Nel primo passo emerge un criterio di proporzionalità, in direzione non di un'uguaglianza livellatrice, di una negazione delle differenze presenti: queste ultime possono esistere, purché siano proporzionali a quel poco di disuguaglianza fisica che sussiste fra gli esseri umani. Rimane aperta la questione se tale articolazione, fondata sulle capacità e sui meriti, risulti in qualche misura funzionale a una serie di gerarchie sociali presenti, e quanto invece si ponga in termini emancipativi. Il secondo passo si rivela coerente con il primo, ma ne fornisce un'ulteriore esplicazione, rimarcando il fatto che l'uguaglianza presenta una funzione trasformativa rispetto ai rapporti di dominio operanti all'interno della società. D'altronde, un segno distintivo della prospettiva rousseauiana, senza il quale essa risulta incomprensibile, consiste nella volontà di sostituire alla mera forza il diritto, che mette in discussione lo *status quo*. E tale obiettivo comporta implicazioni rilevanti in merito all'uguaglianza: «È precisamente perché la forza delle cose tende sempre

²⁶ Engels (2007), pp. 172-173.

²⁷ Cfr. n. 8.

²⁸ Rousseau (1994a), p. 107.

²⁹ Rousseau (1994b), Libro I, Cap. IX, p. 34. Cfr. Reale (1983), p. 369.

a distruggere l'uguaglianza, che la forza della legislazione deve tendere sempre a mantenerla³⁰. E sul rischio di disuguaglianza la volontà generale deve vigilare continuamente. La destrutturazione del principio della forza percorre l'intero *Contratto*, e tale elemento non può essere ridotto all'idea dell'uguaglianza di fronte alla legge. D'altronde, una cruciale nota del *Contratto* ribadisce la connessione fra forme del dominio e forme sociali, cosicché non può darsi un'uguaglianza meramente giuridica, che però non produca effetti sui rapporti sociali esistenti, e quindi sul dominio di alcuni su altri. Alla fine del capitolo IX «Del dominio reale» sopra citato, nel momento in cui fa riferimento a un'uguaglianza «per convenzione e secondo il diritto», Rousseau aggiunge la seguente nota:

Sotto i cattivi governi questa uguaglianza non è che apparente e illusoria; essa non serve che a mantenere il povero nella sua miseria, e il ricco nella sua usurpazione. Di fatto, le leggi sono sempre utili a coloro che possiedono, e dannose per quelli che non hanno niente; da ciò deriva che lo stato sociale è vantaggioso agli uomini solo in quanto essi abbiano tutti qualche cosa e nessuno di loro abbia troppo³¹.

Appare evidente come un'uguaglianza che non si ponga il problema delle differenze sociali si rivela «apparente e illusoria». Nello stesso tempo, il criterio indicato della proporzionalità e il richiamo alle capacità, ai meriti lasciano aperte alcune ambiguità, su cui ritorneremo. Più in generale, la socializzazione viene intesa da Rousseau in termini politici, secondo Marx, astrattamente politici, senza realmente investire i rapporti di produzione: non si assiste né a una prospettiva proto-comunista né a un'idea definita di politica redistributiva.

Anche facendo riferimento ai passi precedentemente citati, Galvano della Volpe, in *Rousseau e Marx*, mette in luce, oltre alle differenze, forti elementi di continuità fra i due pensatori, rimarcando l'incomprensione, da parte di Marx, del *Contrat social*³². Partendo dall'idea secondo cui la democrazia costituisca una *conditio sine qua non* del socialismo, egli opera un forte riconoscimento di Rousseau, soprattutto del Rousseau del secondo *Discorso*. Il passo finale citato del *Discorso*

pone, dunque, l'istanza della conformità alla (pura) ragione (al «diritto naturale») di una disuguaglianza morale, cioè civile o sociale, che sia proporzionale alla disuguaglianza immediata, o empirica, di forza, di talento etcetera fra individuo e individuo [...] l'uguaglianza è sì concepita in funzione della libertà, ossia infine della persona, ma non anche viceversa: appunto perché la persona, di cui ogni libertà naturale è attributo, è l'uomo indipendente, astratto, presociale [...]. Un'uguaglianza, insomma, morale e legittima in quanto convenzionale-artificiale, ossia di diritto positivo (pubblico): cioè quell'uguaglianza formale o di fronte alla legge [...]. E che appunto «si tratta della libertà dell'uomo come monade» lo vedeva bene Marx, nella *Questione ebraica* (peraltro ispirata, nel suo profondo egualitarismo, al migliore Rousseau, che vedremo) [...] ³³. E' il concetto di una società egualitaria non livellatrice: una società così costituita da realizzare per e in se stessa un tipo di uguaglianza o giustizia consistente in una proporzionalità universale di differenze sociali e di differenze personali di merito (forza, talento, etc.) [...]. Solo che l'originaria formulazione risolutiva contrattualistica (giusnaturalistica) di tale società non consentiva, si è visto, che la garanzia dei meriti e quindi dei diritti di una parte degli individui costituenti il corpo sociale, di una classe, la borghesia [...] ³⁴.

³⁰ Ivi, Libro II, Cap. XI, p. 72.

³¹ Ivi, Libro I, Cap. IX, p. 34, n.

³² Sul rapporto Marx-Rousseau: Della Volpe (1997), p. 77, il quale rimarca che Marx, pur essendo per molti versi debitore della visione rousseauiana, non riconosca apertamente tale debito; Colletti (1972), in part. pp. 252-262, il quale, per molti versi, riprende l'impostazione dell'avolpiana. Si veda anche Vincenti (2011).

³³ Della Volpe (1997), pp. 22-23.

³⁴ Ivi, pp. 30-31.

Della Volpe accetta alcuni aspetti della critica a Rousseau contenuta nella *Questione ebraica*, ma introduce elementi di complicazione rispetto a Marx. Mi sembra acuta l'idea secondo cui il pensatore ginevrino tenda a una libertà egalitaria, che, per un verso, rischia di risultare compatibile con la libertà borghese, fondata sul merito (o sull'ideologia del merito), ma che, per l'altro, presenta caratteristiche ulteriori rispetto a tale scenario. La modalità concreta con cui della Volpe designa questa "ulteriorità", risulta però datata in quanto fortemente condizionata dal dibattito di quegli anni all'interno del PCI e al di fuori del PCI, ad esempio sulla base dell'interazione con Norberto Bobbio. Infatti, sul piano del contesto politico, *Rousseau e Marx* uscì quattro mesi dopo l'VIII congresso del PCI nel dicembre 1956, segnato dall'idea di una sorta di «via italiana al socialismo», sulla base di un tentativo di tenere insieme socialismo e democrazia.

Per riprendere i concetti di libertà e uguaglianza in uno scenario successivo a quello rousseauiano, essi si sono trovati alla base dell'evento epocale della Rivoluzione francese, e della vicenda costituzionale successiva: la democrazia moderna si fonda su tali elementi. Tocqueville, in *La democrazia in America*, ha sostenuto che l'uguaglianza, ancor più della libertà, connota lo scenario successivo alla Rivoluzione francese, con la distruzione dell'*Ancien Régime* e la fine dei ceti, e quindi con il passaggio a una società profondamente divisa al proprio interno, tra individui e classi, in cui l'elemento della proprietà risulta determinante. Marx nei *Grundrisse* rileva ironicamente che l'apparenza della libertà e dell'uguaglianza «seduce la democrazia»:

Nei rapporti di denaro, nel sistema di scambio sviluppato (e questa parvenza seduce la democrazia) [...] gli individui sembrano entrare in un contatto reciproco libero e indipendente (questa indipendenza che in se stessa è soltanto e andrebbe detta più esattamente indifferenza (*Gleichgültigkeit - im Sinn der Indifferenz*) e scambiare in questa libertà; ma tali essi sembrano soltanto a chi astrae dalle condizioni, dalle condizioni di esistenza nelle quali questi individui entrano in contatto³⁵.

Occorre, quindi, cercare di cogliere anche i limiti di questo immaginario democratico, che si caratterizza per la "messa fra parentesi" delle dinamiche operanti nei "bassifondi della produzione", e quindi dei rapporti di classe.

Rispetto a tale scenario, la posizione di Rousseau si rivela tutt'altro che univoca, o comunque meno univoca di quanto potrebbe apparire. In parte si può sostenere che Rousseau presenti quella concezione della libertà e dell'uguaglianza che in seguito, dopo la propria morte, sarebbe stata espressa nella *Dichiarazione* dell'89 e codificata nella Costituzione del 1791: basti rimarcare che si tratta di un'uguaglianza in qualche misura ricavata dalla libertà, intesa come generalizzazione della libertà, un'uguaglianza giuridica, un'uguaglianza di fronte alla legge. E, già nella *Dichiarazione* del 1789, la proprietà viene considerata un diritto naturale. Al di là del fatto che la Rivoluzione non è riducibile a tale scenario, e in essa hanno operato anche istanze differenti, non tutte identificabili con una piattaforma borghese (per quanto tale aggettivo risulti spesso equivoco), la concezione rousseauiana dell'uguaglianza, in particolare nel *Contratto sociale*, sembra in parte possedere gli aspetti sopra indicati, riconoscendo anche la proprietà, seppur non in modo illimitato. Ma rimarcare tale elemento non permette realmente di comprendere la prospettiva rousseauiana del *Contratto sociale*: vari elementi rousseauiani (si pensi, ad esempio, alla critica radicale alla rappresentanza) non verranno accolti dalla Rivoluzione francese, e lo stesso Sieyès, malgrado le apparenze (e la terminologia adoperata), si allontanerà in modo netto da Rousseau. In generale, occorre evitare di interpretare in termini lineari il rapporto fra declinazioni teoriche e sviluppi storico-politici. Inoltre, come emerge con particolare forza nel *Discorso*, la questione dell'uguaglianza si rivela tutt'altro che priva di una dimensione sociale. Sicuramente non risulta operante un'analisi di classe, ma sarebbe anche del tutto riduttivo interpretarla come una sorta di ideologia borghese.

³⁵ Marx (1997), I, pp. 106-107.

In Marx, per quanto paradossale possa sembrare tale elemento (sulla base dei successivi sviluppi storico-politici), ci si trova di fronte a una prospettiva meno caratterizzata, perlomeno in termini espliciti, dalla valorizzazione dell'uguaglianza rispetto che in Rousseau. Marx assume l'ambivalenza costitutiva di libertà e uguaglianza, e sembra connotare il comunismo più in termini di libertà che di uguaglianza. Sostenere tale tesi non toglie il fatto che la dimensione dell'uguaglianza, "trasvalutata" rispetto alla sua accezione borghese, svolga una funzione molto rilevante in Marx. Come già espresso nel *Manifesto del partito comunista*, la posta in gioco dell'associazione comunista consiste nella dinamica coimplicazione fra "ciascuno" e "tutti": «Alla vecchia società borghese con le sue classi e i suoi antagonismi fra le classi subentra una associazione (*Assoziation*) in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti (*freie Entwicklung aller*)»³⁶. Penso che sia innegabile che la prospettiva marxiana presenti un carattere universalistico, ma sulla base di una critica immanente rispetto all'universalismo astratto della *Déclaration*, del «pomposo catalogo dei "diritti inalienabili dell'uomo"»³⁷. Tale universalismo risulta strettamente connesso a una pratica radicale di uguaglianza, che però si differenzia dall'egalitarismo "livellatore" di Babeuf³⁸. Rispetto a Rousseau risulta poi evidente la distanza in merito all'elemento della proprietà: il comunismo, dai primi agli ultimi testi marxiani, nella sua connessione strutturale con la dimensione dell'emancipazione³⁹, si configura come abolizione della proprietà privata. Risulta necessario aggiungere che Marx opera una forte differenziazione fra proprietà privata (dei mezzi di produzione) e proprietà individuale, cosicché il comunismo non si caratterizza *sic et simpliciter* per la proprietà comune, ma per la dinamica reciprocità fra proprietà individuale e proprietà comune⁴⁰. Non occorre spiegare ulteriormente quanto la crucialità dell'elemento della classe in Marx venga a stabilire linee di demarcazione o comunque di differenziazione rispetto a Rousseau. Mi soffermo su un aspetto ulteriore: Rousseau attribuisce un ruolo centrale all'uguaglianza non valorizzando realmente la dimensione della relazione. Nel *Discorso* l'uguaglianza naturale era propria di un uomo senza relazioni (o con relazioni molto limitate). Nella stessa festa della vendemmia, all'interno della *Nuova Eloisa*, la «dolce uguaglianza» non costituiva il frutto di un'interazione fra gli individui, passando in modo immediato, irriflesso dalla sfera individuale a quella comune (relativa, peraltro, a un numero circoscritto di individui). Anche nel *Contratto sociale*, in cui emerge la ricerca di uomo interamente sociale, pienamente affiso alla volontà generale, in realtà si parte dagli individui e si passa dalla dimensione individuale a quella collettiva senza attribuire un rilevante peso specifico alla questione della relazione. Anzi, vengono sottoposte a critica le società parziali: «È necessario [...], per avere veramente l'espressione della volontà generale, che non vi sia nello Stato nessuna società parziale e che ogni cittadino non pensi che secondo il proprio giudizio»⁴¹, senza confrontarsi con altri. Esistono forti elementi di "complicazione" di questo discorso, in rapporto ad esempio al ruolo del Legislatore, con la sua connessione con i costumi⁴². Ma tale concezione non sembra veramente attraversare i rapporti sociali, mantenendo una sorta di dualismo, che poi diventa coincidenza, fra l'individuale e il collettivo. In un certo senso, si può sostenere che Rousseau costituisca, allo stesso tempo, il filosofo della singolarità, ma nel senso dell'individuo nella sua solitudine, che pensa per se stesso, che è da solo con la propria coscienza, che passeggia nei boschi, e che richiama il selvaggio del *Discorso*⁴³, e il filosofo

³⁶ Marx-Engels (1994), p. 121.

³⁷ Cfr. Marx (1991), p. 339.

³⁸ Cfr. Balibar (2001), p. 93.

³⁹ Cfr. Garo (2019), pp. 158-207.

⁴⁰ Cfr. Basso (2021), in part. pp. 247-253. Per una panoramica sul rapporto fra comunismo e "comune" dai primi agli ultimi scritti: Basso (2019).

⁴¹ Rousseau (1994b), Libro II, Cap. III, p. 43.

⁴² Cfr. *ivi*, in part. Libro II, Capp. VII e XII, pp. 56-60, 74-75.

⁴³ Cfr. Polin (1971).

dell'uomo interamente sociale del *Contratto*, in cui però tale socialità sembra configurarsi all'insegna dell'unanimità, del pensare (e sentire) all'unisono.

Marx, fin dalla celebre formulazione, contenuta nelle *Tesi su Feuerbach*, dell'essenza umana come *ensemble* dei rapporti sociali, attribuisce un ruolo decisivo alla dimensione della relazione: «Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo (*dem einzelnen Individuum*). Nella sua realtà (*Wirklichkeit*) essa è l'insieme dei rapporti sociali (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*)»⁴⁴. Marx prende in modo netto le distanze dalla visione feuerbachiana, di cui viene criticata l'astrattezza, consistente nel presupporre un individuo isolato, svincolato dal contesto sociale. In uno scenario successivo, contraddistinto dal dispositivo della critica dell'economia politica, viene rimarcato a più riprese che la stessa società borghese si fonda su rapporti fra gli individui, piuttosto che su individui. Secondo la definizione contenuta nei *Grundrisse*, «la società non consiste di individui (*Individuen*), bensì esprime la somma delle relazioni (*Beziehungen*), dei rapporti (*Verhältnisse*) in cui questi individui stanno l'uno rispetto all'altro»⁴⁵. Si assiste, per così dire, a un primato delle relazioni, prima che a un primato degli individui. Così la società borghese si basa sulla dimensione del rapporto, del nesso, dell'assemblamento, ma le relazioni risultano polemicamente marcate, configurandosi come rapporti di dominio, sulla base di una netta asimmetria tra gli individui e le classi. Tale rappresentazione non possiede, quindi, nulla di irenico, ma comunque l'uomo non si dà isolatamente. E la delineazione di uno scenario comunista in Marx mantiene la centralità dell'elemento della relazione, pur «trasvalutando» la modalità delle relazioni rispetto a quella sottoposta a critica.

Pur non pervenendo mai a un'analisi complessiva della filosofia rousseauiana, Marx, anche nei passi precedentemente citati, sembra perlomeno in parte fraintendere il pensatore ginevrino, o comunque interpretarlo tracciando linee di demarcazioni sicuramente efficaci, ma non sempre convincenti. In realtà vari aspetti rousseauiani, dalla ricerca del superamento della scissione fra *bourgeois* e *citoyen* alla critica alla rappresentanza, ritornano, ovviamente profondamente riarticolati, in Marx, dai primi agli ultimi scritti. E, per quanto concepita in termini nient'affatto proto-marxisti, la critica alla divisione del lavoro rappresenta un segno distintivo della riflessione rousseauiana. Non c'è dubbio che una concezione materialistica della storia, come quella marxiana, interpreti il rapporto fra natura e storia sulla base di una modalità differente rispetto a Rousseau. Più in generale, come emerge in modo particolarmente icastico nel passo sulle *Robinsonaden*, l'articolazione del discorso marxiano si rivela radicalmente antigiustnaturalistica e anticontrattualistica. D'altronde, abbiamo sottolineato come la posizione rousseauiana si riveli irriducibile a quel «naturalismo» richiamato da Marx, di cui l'altra «faccia della medaglia» è costituita dalla giustificazione dell'ordine borghese. E lo stesso rapporto di Rousseau con i teorici giustnaturalisti moderni si rivela molto più complicato rispetto a quanto risulta dalla rappresentazione hegeliana, di cui per certi versi Marx risente⁴⁶.

Concludiamo con una questione che, allo stesso tempo, accomuna e divide Marx e Rousseau. Nel declinare l'uguaglianza, in rapporto alla società del *Contratto sociale* in Rousseau e all'associazione comunista in Marx, entrambi la intendono non nel senso del livellamento. Al di là del fatto che, con buona pace di Tocqueville, il quale interpreta l'uguaglianza sostanzialmente come livellamento (e su questa base la critica, pur ritenendola realisticamente inevitabile), anche il livellamento ha svolto una funzione dirompente per la distruzione dell'*Ancien Régime*, la prestazione del concetto di uguaglianza non è riducibile a livellamento. Se in Rousseau tale uguaglianza non

⁴⁴ Marx (1972), pp. 4-5. Cfr. Balibar (1994), pp. 36-37, il quale, proprio a partire dalla *Tesi su Feuerbach* indicata, interpreta la filosofia marxiana come un'«ontologia della relazione». Si vedano anche Gould (1978); Lohmann (1991).

⁴⁵ Marx (1997), I, p. 242.

⁴⁶ Da questo punto di vista, il classico lavoro di Derathé (1993) tende però a interpretare Rousseau in continuità con i pensatori giustnaturalisti del XVII secolo.

livellatrice presenta l'ambiguità richiamata in precedenza, fra ideologia del merito e valorizzazione espansiva delle singolarità che compongono il corpo politico, in Marx costante, e particolarmente efficace nella *Critica al programma di Gotha*, è la critica nei confronti dell'uguaglianza borghese, che presuppone una misura uguale per soggetti che uguali non lo sono affatto, così da prevedere, per la fase della transizione, un «diritto disuguale»⁴⁷. Se l'uguaglianza possiede un carattere ambivalente, fra logica dell'uniformità e logica della singolarità, della differenziazione, l'associazione comunista, nel suo tendere a una coimplicazione dinamica fra “ciascuno” e “tutti”, non si caratterizza certo per una negazione della dimensione della differenza. Per le ragioni indicate, per quanto in Rousseau non si assista, a differenza che in Marx, a una destituzione della proprietà privata ma al riconoscimento del diritto di proprietà all'interno del corpo politico, la posta in gioco dell'uguaglianza, a cui è sotteso un desiderio di emancipazione, in Rousseau non può coesistere armonicamente con la proprietà privata. Due elementi, su cui l'articolazione marxiana dell'uguaglianza mi sembrano configurarsi in termini ulteriori rispetto a Rousseau, sono i seguenti. Il primo è che non penso che la concezione rousseauiana dell'uguaglianza precorra il marxiano «Ognuno secondo le sue capacità (*nach seinen Fähigkeiten*), a ognuno secondo i suoi bisogni (*nach seinen Bedürfnissen*)!»⁴⁸. Infatti, per Rousseau si può parlare di disuguaglianza se viene meno la proporzionalità rispetto alla disuguaglianza naturale, legata alla differenza di capacità, di talenti. Ma nel pensatore ginevrino sembra assente il riferimento ai bisogni, e in qualche misura la società assume le differenze naturali non “sproporzionate”, per confermarle. Invece Marx, pur riconoscendo l'idea dell'esistenza di differenze, vuole evitare che esse si cristallizzino, venendo a formare gerarchie sociali, e quindi opera un rapporto stretto fra capacità e bisogni, storicamente condizionati e politicamente agiti. Un secondo elemento è quindi costituito dal fatto che, per Marx, gli individui non sono uguali, non nascono uguali, come invece emerge dal «pomposo catalogo dei “diritti inalienabili dell'uomo”», ma sono differenti, e possono modificare la loro condizione, ma non una volta per tutte, attraverso una praxis comune. Mentre in Rousseau la questione dell'azione collettiva (che non sia quella del contratto che dà vita al corpo politico) non viene pensata fino in fondo, in Marx la posta in gioco dell'uguaglianza risulta ad essa strettamente connessa: gli individui possono diventare uguali non sulla base di una definizione astratta di natura umana, ma in quanto accomunati singolarmente e collettivamente da un'azione volta a mettere in discussione l'ordine sociale e politico presente.

Bibliografia

- Althusser, L. (2003), *L'impensato di Jean-Jacques Rousseau* [1967], trad. it. a cura di V. Morfino, Mimesis, Milano.
- Baczko, B. (1999), *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male* [1997], trad. it. a cura di P. Virno, il manifestolibri, Roma.
- Basso, L. (2019), *Marx et le commun*, in Ch. Laval, P. Sauvêtre e F. Taylan (eds.), *L'alternative du commun*, Hermann, Paris, pp. 405-417.
- Basso, L. (2020), *Marx gegen die Robinsonaden. Die Frage der Vereinzelung*, in M. Bies ed E. Mengaldo (eds.), *Marx konkret. Poetik und Ästhetik des Kapitals*, Wallstein, Göttingen, pp. 123-137.
- Basso, L. (2021), *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx* [2012], il manifestolibri, Roma.
- Balibar, E. (1994), *La filosofia di Marx* [1993], trad. it. a cura di A. Catone, il manifestolibri, Roma.
- Balibar, E. (2001), *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx* [1997], trad. it. a cura di A. Catone, Mimesis, Milano.
- Garo, I. (2019), *Communisme et stratégie*, Editions Amsterdam, Paris.
- Colletti, L. (1972), *Ideologia e società*, Laterza, Roma-Bari.

⁴⁷ Marx (1990), p. 16.

⁴⁸ Ivi, p. 17.

- Fetscher, I. (1972), *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà* (1960), trad. it. a cura di L. Derla, Feltrinelli, Milano.
- Colliot-Thélène, C. (2017), *Sens et limites de la critique de la propriété privée chez Marx*, in Id. (ed.), *Que reste-t-il de Marx?*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 117-134.
- Della Volpe, G. (1997), *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica* [1957], Editori Riuniti, Roma.
- Denis, H. (1951), “Deux collaborateurs de l’Encyclopédie: Quesnay et Rousseau”, *La Pensée*, vol. 38, pp. 44-54.
- Derathé, R. (1993), *Rousseau e la scienza politica del suo tempo* [1950], trad. it. a cura di R. Ferrara, Il Mulino, Bologna.
- Engels, F. (2007), *Antidühring. La scienza sovvertita del signor Dühring* [1878], trad. it. a cura di F. Codino, Edizioni Lotta comunista, Milano.
- Gossman, L. (1964), *Time and History in Rousseau*, in Th. Besterman (ed.), *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Voltaire Foundation, Ginevra, vol. 30, pp. 311-349.
- Gould, C. (1978), *Marx’s Social Ontology: Individuality and Community in Marx’s Theory of Social Reality*, The MIT Press, Cambridge.
- Lacharrière, R. de (1963), *Etudes sur la théorie démocratique: Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx*, Payot, Paris.
- Lohmann, G. (1991), *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Macpherson, C. B. (1973), *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese* [1962], trad. it. a cura di A. Negri, ISEDI, Milano.
- Marx, K. (1972), *Tesi su Feuerbach* [1845], trad. it. a cura di F. Codino, in K. Marx e F. Engels, *Opere*, V. 1845-1846, Editori Riuniti, Roma, pp. 3-5.
- Marx, K. (1981), *Notizen zur französischen Geschichte* [1843], in *MEGA*, IV, *Exzerpte-Notizen-Marginalien*, 2, Text, Akademie Verlag, Berlin, pp. 91-101.
- Marx, K. (1990), *Critica al programma di Gotha* [1875], trad. it. a cura di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1991), *Il capitale. Critica dell’economia politica, Libro primo* [1867], trad. it. a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K.-Engels, F. (1994), *Manifesto del partito comunista* [1848], trad. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Laterza, Roma-Bari.
- Marx, K. (1996), *Sulla questione ebraica* [1843], trad. it. a cura di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1997), *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica* [1857-1858], trad. it. di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze.
- Polin, R. (1971), *La politique de la solitude. Essai sur la Philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Sirey, Paris.
- Reale, M. (1983), *Le ragioni della politica. J.J. Rousseau dal «Discorso sull’ineguaglianza» al «Contratto»*, Edizioni dell’Ateneo, Roma.
- Rousseau, J.-J. (1994a), *Discorso sull’origine della disuguaglianza tra gli uomini* [1755], trad. it. a cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano.
- Rousseau, J.-J. (1994b), *Il contratto sociale* [1762], trad. it. a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.
- Rousseau, J.-J. (2013), *Emilio o dell’educazione* [1762], trad. it. a cura di P. Massimi, Armando, Roma.
- Rousseau, J.-J. (2021), *Giulia o la nuova Eloisa* [1761], trad. it. di P. Bianconi, Mondadori, Milano.
- Rousseau, J.-J. (2022), *Discorso sull’economia politica* [1755], trad. it. a cura di M. Garin, in Id., *Scritti politici*, Laterza, Roma-Bari.
- Sereni, P. (2007), *Marx: la personne et la chose*, L’Harmattan, Paris.
- Starobinski, J. (1982), *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l’ostacolo* [1957], trad. it. a cura di R. Albertini, Il Mulino, Bologna.
- Vincenti, L. (ed.) (2011), *Rousseau et le marxisme*, Publications de la Sorbonne, Paris.

Abstract: *On Young Marx's Leibniz*

The aim of this study is to propose an interpretation of the excerpts compiled by Marx in 1841 from the second volume of Leibniz's *Opera omnia*, edited by Dutens. Beginning with a parallelism between the excerpts and the original text, following the model developed by Matheron for Marx's notes on Spinoza, it advances an interpretative hypothesis that connects these materials to Ludwig Feuerbach's *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, published in 1837. The underlying assumption is that Marx composed these notes not only on the basis of Hegel's *Lectures on the History of Philosophy*, edited by Karl Ludwig Michelet between 1833 and 1836, but mainly under the influence of Feuerbach's work, thereby advancing a dialectical and de-theologizing reading of Leibniz's monadology.

Keywords: Feuerbach, Hegel, History of Philosophy, Leibniz, Young Marx

Tra gli aspetti più interessanti della recente ripresa degli studi su Marx è certamente l'attenzione per il "non finito", la mole di appunti, abbozzi e altro materiale preparatorio o provvisorio, che appare preponderante rispetto a quanto il Moro riuscì a pubblicare in vita e che permette non solo di arricchire la conoscenza del suo pensiero, ma soprattutto di apprezzarne gli elementi problematico-critici, a lungo trascurati da buona parte dei sedicenti marxisti¹. Obiettivo del presente saggio è quello di focalizzare l'attenzione sugli estratti che il giovane Marx prese dalle opere di Leibniz nei primi mesi del 1841, mesi in cui lavorava alla sua dissertazione di laurea sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, che consegnerà a Jena il 15 aprile di quello stesso anno. Estratti che sono compresi, insieme ad altro materiale più o meno coevo, nel primo volume della quarta sezione della MEGA² che ospita tra gli altri i cosiddetti *Berliner Hefte* (quaderni berlinesi) – pubblicato quasi mezzo secolo fa, ma solo recentemente oggetto di studio sistematico – che contengono estratti anche da altri classici del pensiero moderno: al quaderno dedicato a Leibniz seguono infatti, secondo l'ordine presumibile di compilazione, un altro contenente passi del *Trattato sulla natura umana* di Hume, tre con estratti dal *Tractatus theologico-politicus* e dall'epistolario di Spinoza, e uno di appunti riferiti alla *Storia della filosofia kantiana* di Rosenkranz². Nelle pagine che seguono ci occuperemo di un quaderno meno studiato rispetto a quelli dedicati a Spinoza e a Hume, il primo divenuto ormai quasi un classico della marxologia e l'altro oggetto di recente considerazione³, cercando dapprima di ricostruirne le circostanze e le modalità di composizione, e quindi di interrogarci su quale immagine del filosofo delle monadi risulti da questi estratti e quali motivazioni siano alla base dell'intera operazione⁴.

* S. Cabibbo: Università del Piemonte Orientale – G. Cospito: Università degli Studi di Pavia.

¹ Per un'iniziale ricognizione su quello che è stato definito non a torto "un nuovo" o "un altro Marx", cfr. Fineschi (2008) e Musto (2018), (2020).

² MEGA², IV/1, pp. 183-212 (Leibniz), pp. 213-232 (Hume), pp. 233-276 (Spinoza) e pp. 277-288 (Rosenkranz).

³ Per un primo inquadramento bibliografico e un tentativo di interpretazione complessiva della questione cfr. Cospito (2025).

⁴ Pur essendo frutto di un progetto di ricerca ampiamente condiviso, la responsabilità della prima parte del saggio va attribuita a Giuseppe Cospito e quella della seconda parte a Simone Cabibbo.

1. Il “Quaderno Leibniz”

Gli estratti marxiani sono ricavati dalla prima parte del secondo tomo di quella che il suo curatore, Louis Dutens, aveva presentato come *Opera omnia* di Leibniz e in effetti era stata a lungo l'edizione più autorevole e completa dei suoi scritti⁵, anche se tutt'altro che integrale: per limitarsi a due esempi significativi, non comprendeva la versione originale, in francese, della *Monadologie* (1714), che verrà pubblicata per la prima volta soltanto nel 1840, ma solo la traduzione latina della versione tedesca, nota come *Principia philosophiae* (1721); e ignorava altresì un'altra, più precoce, esposizione organica del pensiero leibniziano come il *Discours de méthaphysique* (1686), che rimarrà inedito fino al 1846⁶. Appena un anno prima che Marx si avvicinasse all'opera di Leibniz, ne era uscita un'edizione più aggiornata ed esaustiva, curata da Johann Eduard Erdmann, che includeva tra l'altro la già ricordata *Monadologie*⁷.

Marx intitola il quaderno alla *Philosophie des Leibniz* e, come farà con gli estratti dal *Tractatus* spinoziano con quella che è stata vista come «un'allusione (venata di ironia?) a un gesto di appropriazione di un pensiero altrui con il fine di utilizzarlo in proprio»⁸, ne attribuisce l'autorialità a sé stesso: *von Karl Heinrich Marx*. Come per gli altri appunti dai filosofi moderni, Marx procede in modo estremamente selettivo, trascrivendo nel complesso poco più un ventesimo del testo⁹, in parte in latino e in parte in francese, con suoi minimi interventi in tedesco. Nella propria selezione, almeno inizialmente il giovane allievo di Bruno Bauer segue l'ordine con cui i testi si susseguono nella raccolta di Dutens, che è costruita secondo un criterio logico e tematico, non cronologico. Ignora l'introduzione del curatore¹⁰, ma trascrive alcune righe dalla *Praefatio* di Jakob Thomasius – padre di Christian e maestro di Leibniz all'Università di Lipsia, pensatore eclettico nel suo tentativo di conciliare l'aristotelismo con il materialismo meccanicistico moderno – alla dissertazione del giovanissimo allievo (appena diciassettenne) sul *principium individuationis*, con cui si apre la silloge leibniziana, che tuttavia non include la dissertazione medesima¹¹.

Seguono una serie di estratti dal primo testo di Leibniz raccolto da Dutens, le *Meditationes de veritate, cognitione et ideis* (1684), che affrontano i requisiti di chiarezza, distinzione e adeguatezza della conoscenza dal punto di vista razionalistico e quindi la dimostrazione cartesiana a priori dell'esistenza di dio (che Marx scrive sempre con l'iniziale minuscola, come a suggerire che non si tratta della divinità dei cristiani bensì di un principio astratto razionale e necessario, ma non personale, più simile a quello dei deisti, se non addirittura al motore immobile aristotelico), limitandosi tuttavia alla parte problematica – «*si deus est possibilis, sequitur quod existât, nam definitionibus non possumus tuto uti ad concludendum, antequam sciamus eas esse reales aut nullam involvere contradictionem*»¹² – omettendo la conclusione dogmatica e soprattutto l'identificazione con il dio-persona delle religioni rivelate. Sempre rispettando l'ordine dell'originale, Marx ricopia passi dal *De primae philosophiae emendatione* (1694),

⁵ DUT, II.

⁶ Non tenendo conto di questo dato di fatto Touboul (2004), p. 119, si sorprende nel constatare che, tra gli estratti marxiani da Leibniz, «ne figure aucun passage ni du *Discours de méthaphysique* ni de *La Monadologie*»; e ancor più sorprendentemente non tiene conto del fatto che lo stesso Marx trascrive ampie parti della già citata versione latina della *Monadologia*, i *Principia Philosophiae, seu Theses in gratiam Principis Eugenii etc.*, (DUT II, pp. 20-31), che finiscono per occupare circa un quinto dell'intero quaderno (MEGA², IV/I, pp. 189-193).

⁷ Leibniz (1840).

⁸ Bongiovanni (1987), p. 39, che riprende un'osservazione di Rubel (1977), p. 15.

⁹ Stima ricavata da una proporzione tra DUT, II (400 pagine di ca. 3000 caratteri l'una) e quella del manoscritto marxiano di estratti, che si estende su dodici fogli divisi in due colonne, riempiti di una scrittura fitta e minuta per un totale di ca. 65000 caratteri; se consideriamo il fatto che, nella sua selezione (ma non sappiamo se anche nella lettura), Marx non si spinge oltre la p. 271 di DUT, II, possiamo stimare un rapporto di uno a dodici tra la parte dell'originale presa in considerazione e gli estratti.

¹⁰ DUT, II, pp. 1-10.

¹¹ DUT, II, pp. 11-14: 13; MEGA², IV/I, pp. 184-185.

¹² DUT, II, pp. 14-18: 15-16; MEGA², IV/I, pp. 185-186.

considerato da Wolff in avanti come l'inizio del vero e proprio sistema leibniziano, in cui compare la concezione dinamica e vitalistica della sostanza, sia pure formulata ancora con un linguaggio scolastico, a differenza di quanto non accadrà nelle opere scritte in lingua francese¹³. Si trova quindi ad affrontare i già ricordati *Principia philosophiae*, dai quali trascrive ampi stralci, corrispondenti a poco meno della metà del testo originale. Marx inizialmente appunta brani da quasi tutte le tesi, con un intento che è certo anche informativo, come dimostrano le sottolineature verticali in corrispondenza di passi che non a caso il giovane filosofo utilizzerà in numerose altre circostanze, dalla dissertazione di laurea al *Capitale*¹⁴, relativamente all'identità degli indiscernibili e alla monade come punto di vista sull'universo, anche se dagli estratti non sempre appare chiara la differenza tra le monadi e gli atomi¹⁵. Man mano che procede nella lettura di una delle esposizioni più complete del pensiero leibniziano, Marx diviene maggiormente selettivo, omettendo per esempio dal § 17 il celebre paragone tra la mente e il mulino, nel § 19 la distinzione delle anime, dotate di appercezione, dalle semplici *entelechie*; laddove, trascrivendo dal § 29, riporta che la conoscenza delle verità eterne è ciò che distingue le anime degli uomini da quelle degli animali, trascurando il fatto che questo "Dei elevat". I riferimenti alla divinità sono omessi o comunque fortemente ridotti anche nel riportare alcuni paragrafi successivi relativamente alla limitatezza umana o ai principi di contraddizione e ragion sufficiente, e soprattutto vengono ignorati i §§ 45-46, contenenti la dimostrazione a priori e a posteriori dell'esistenza di dio, che pure è riconosciuto come il creatore, oltre che delle monadi, delle verità eterne. Altre omissioni significative riguardano la risposta di Leibniz alla critica di Bayle alla teodicea (§ 61) o la contrapposizione dell'armonia prestabilita all'ipotesi cartesiana di un influsso delle anime sui corpi (§ 83); nel finale, tuttavia, Marx riporta sia l'immagine del dio creatore come architetto sia quella del sovrano assoluto (§§ 88-89)¹⁶.

Esaurita la selezione da questo testo, in un primo momento Marx appunta il titolo dell'opera che segue nell'edizione Dutens, i *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, ma poi lo cancella con un tratto di penna¹⁷ e passa oltre, trascurando anche le successive *Considerations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques* (1705), un'importante lettera ad Arnauld del 1690 su questioni di fisica e metafisica, il *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* e lo scambio epistolare a riguardo che coinvolge, oltre a Leibniz, Pierre des Mazieaux, Antonio Conti e Simon Foucher, così come la polemica con Bayle sul medesimo argomento e altre lettere ancora su questo, sul rapporto tra anima e corpo, e sull'armonia prestabilita¹⁸. Su alcuni di questi testi Marx ritornerà in seguito; per ora decide di concentrarsi su un'altra celebre controversia epistolare di Leibniz, quella con il newtoniano Clarke, che al di là delle circostanze occasionali riveste un notevole interesse perché il filosofo tedesco coglie l'occasione per ribadire e precisare fino all'ultimo (la controversia si interrompe solo con la sua morte) aspetti fondamentali del proprio pensiero, particolarmente in ambito metafisico e teologico. Dalla novantina di pagine a stampa il giovane laureando in filosofia ricava poco

¹³ DUT, II, pp. 18-20; 19-20; MEGA², IV/I, p. 186.

¹⁴ Touboul (2004), pp. 117-119, riprendendo suggestioni contenute in Elster (1983).

¹⁵ È indirettamente lo stesso Marx a confermare questa impressione laddove, nel quarto quaderno di estratti sulla filosofia epicurea, nel commentare la dottrina atomistica esposta da Lucrezio nel *De rerum naturae*, con particolare riferimento al *clinamen*, scrive: «se si assume l'infinita differenza della forma dell'atomo, ognuno contiene in sé incorporato [aufgehoben] l'altro e quindi ci sono atomi che rappresentano l'intera infinità del mondo, come le monadi leibniziane» (MEGA², IV/I, p. 89; d'ora in avanti, laddove non diversamente indicato, le traduzioni sono nostre).

¹⁶ DUT, II, pp. 20-31; MEGA², IV/I, pp. 189-193.

¹⁷ DUT, II, pp. 32-39; 32. Il manoscritto marxiano, sul quale sono state riscontrate le trascrizioni di MEGA², IV/I, è consultabile sul sito dell'International Institut of Social History di Amsterdam, dove sono custoditi i Karl Marx /Friedrich Engels Papers, al seguente link:

https://access.iisg.amsterdam/universalviewer/#?manifest=https://hdl.handle.net/10622/ARCH00860.B_4?locatt=view:manifest.

¹⁸ DUT, II, pp. 39-45; 45-48; 49-56; 57-73; 74-93; 94-104.

più di sei pagine manoscritte, procedendo quindi in modo estremamente selettivo¹⁹. Dopo aver trascritto un estratto dalla lettera a Wolff in cui Leibniz ribadisce il carattere non antropomorfo della divinità, Marx omette la prefazione di des Mazieaux e si concentra su alcuni passaggi delle cinque lettere dell'autore della *Teodicea*, ignorando le risposte di Clarke e l'appendice in cui il curatore propone una serie di passaggi tratti da altre opere leibniziane nelle quali si affrontano le medesime questioni²⁰. Dalla prima lettera appunta alcune righe in cui Leibniz rimprovera ai newtoniani di concepire dio come un orologiaio costretto a regolare ogni tanto il meccanismo imperfetto da lui prodotto; della seconda lo colpisce in particolare la polemica contro le spiegazioni miracolose; nella terza si concentra sul carattere relativo e non assoluto dello spazio e del tempo, nonché sulla coincidenza di volontà e razionalità in una divinità che appare ancora una volta assimilabile al principio razionale aristotelico o deistico piuttosto che al dio-persona dei credenti; dalla quarta oltre a questioni già affrontate nelle precedenti, trascrive un riferimento all'identità degli indiscernibili; negli ampi stralci dalla quinta lettera ritroviamo ribaditi alcuni concetti fondamentali del pensiero leibniziano, dal principio del meglio alla coincidenza tra libertà e necessità nell'azione divina: a tale riguardo è interessante un passaggio polemico contro la concezione epicurea del caso come opposto alla necessità, su cui il giovane Marx sta lavorando per la *Dissertazione*.

Procedendo oltre, egli trascura per il momento l'*Examen des principes du R.P. Malebranche* e la lettera a Remond de Montmort del 1715²¹, per concentrarsi sulle *Reflexions sur l'Essai de l'entendement humain* di Locke, sorta di anticipazione di quei *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* che Leibniz rinuncerà a pubblicare dopo la morte di Locke. Pur nella sintesi, i passi riportati permettono di farsi un'idea sostanzialmente fedele della difesa leibniziana dell'innatismo contro la tesi della mente come *tabula rasa* sostenuta da Locke nel primo libro del *Saggio*; tra le osservazioni ispirate dalla lettura del secondo libro (dedicato alle idee), Marx include quelle relative alla continuità del pensiero, all'idea di infinito e soprattutto alla negazione dell'esistenza del vuoto; non mostra invece interesse per le brevi considerazioni leibniziane sul terzo libro (dedicato al linguaggio) e sul quarto (conoscenza e probabilità)²².

Terminata questa parte, Marx procede senza soluzione di continuità a trascrivere estratti dalle pagine successive della raccolta di Dutens, che riproducono alcune lettere di Leibniz a corrispondenti riguardo ad aspetti particolari del suo pensiero (lo stesso farà, di qui a poco, in due dei tre quaderni dedicati a Spinoza, ricavati dall'epistolario)²³. Inizia da una lettera del 1707 all'allora studente di teologia Michael Gottlieb Hansch sull'entusiasmo platonico, dalla quale omette l'argomentazione in favore della conciliazione tra platonismo e cristianesimo, mentre estrapola un passo in cui si afferma la necessità di conciliare Platone, Aristotele e Democrito (per esempio a proposito del rapporto tra provvidenza e fato), oltre a conservare il riferimento alla dottrina agostiniano-malebranchiana della conoscenza delle idee in dio²⁴. La lettera successiva è indirizzata nel 1710 al filosofo materialista spinoziano Gabriel Wagner, come Leibniz già allievo di Christian Thomasius; i passi trascritti, con sottolineature e altre forme di evidenziazione da parte del giovane Marx, hanno come minimo comun denominatore il tema della materia animata, da distinguersi da quella meramente passiva²⁵.

¹⁹ DUT, II, pp. 105-194; MEGA², IV/I, pp. 193-198. Va tuttavia considerato che gli estratti dalla controversia di Leibniz con i newtoniani occupano circa un sesto dell'intero quaderno; inoltre un'eco di queste letture si trova in numerosi scritti successivi e lo stesso Engels, nella *Dialettica della natura*, prenderà ancora le parti del filosofo tedesco contro lo scienziato inglese giungendo ad affermare che a confronto del primo il secondo, «schiacciato dal metodo induttivo come un asino dalla soma [*Induktionssesel*], fa la figura del plagiatario e del guastafeste» (Engels, 1974, p. 491).

²⁰ DUT, II, pp. 194-200.

²¹ DUT, II, pp. 201-213; 213-217.

²² DUT, II, pp. 218-222; 219-221; MEGA², IV/I, p. 198.

²³ Cfr. MEGA², IV/I, pp. 252-276, nonché l'edizione italiana in Marx (2022), pp. 177-239.

²⁴ DUT, II, pp. 222-225; MEGA², IV/I, p. 199.

²⁵ DUT, II, pp. 226-230; MEGA², IV/I, pp. 199-200.

Marx tralascia – in alcuni casi provvisoriamente, in altri definitivamente – successivi interventi epistolari di Leibniz sull'anima degli animali, sulle monadi, sull'estensione e su altre questioni relative alla filosofia di Descartes²⁶. La sua attenzione cade invece su una lettera al padre gesuita Bouvet del 1697, dalla quale trascrive un brevissimo passo relativo al fatto che la filosofia degli antichi è solida e che bisogna servirsi di quella dei moderni per arricchirla e non per distruggerla; analogo tenore presenta l'altrettanto scarno estratto dalla lettera successiva, scritta nel 1695 a un amico, relativamente al fatto che il cartesianesimo sia l'anticamera della vera filosofia: entrambi i passaggi, estrapolati dal loro contesto, possono adattarsi al modo stesso con cui Marx si sta appropriando del pensiero dei filosofi antichi e moderni²⁷. Dopo aver saltato per ora la lettera del 1678 a Hermann Coring ancora sul cartesianesimo²⁸, Marx si sofferma sulle pagine iniziali del lungo epistolario con il gesuita Des Bosses (che va dal 1706 fino alla morte di Leibniz), importante perché affronta il problema della sostanza corporea e il concetto di *vinculum substantialis*; ancora una volta i tagli e il montaggio restituiscono un'immagine delle monadi come parti di una realtà fisica tutta animata²⁹.

Non sappiamo se a questo punto Marx abbia interrotto la lettura del volume raccolto da Dutens, ma in ogni caso non appunta nulla dalle pagine successive, trascurando sia lo scambio epistolare con Bourguet, uno dei più importanti degli ultimi anni della vita di Leibniz, sia la giovanile *Dissertatio de arte combinatoria*, per l'abilitazione all'insegnamento della filosofia, il primo tentativo di costruire quella *mathesis universalis* che vanamente perseguirà nei decenni successivi, così come l'elenco delle tesi sostenute da Leibniz nella dissertazione dottorale che chiude il tomo che si era aperto proprio con la già ricordata prefazione di Thomasius allo scritto dell'allievo³⁰. A questo punto Marx riprende il proprio lavoro apparentemente dall'inizio, trascrivendo ampi brani del primo testo che in un primo momento aveva trascurato, i *Principes de la nature et de la grace*, scritti da Leibniz verso la fine della vita (1714) e pubblicati postumi (1718), fin da subito considerati uno dei più efficaci compendi espositivi della sua filosofia, le cui tesi fondamentali risultano con una discreta fedeltà negli ampi passi trascritti dal giovane studente di filosofia³¹. Marx procede quindi senza soluzione di continuità a riprendere il successivo testo inizialmente trascurato, le *Considerations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques*; nel brano trascritto Leibniz ribadisce la concezione vitalistica della natura e la dottrina dell'armonia prestabilita. Un'altra peculiarità di questo estratto è costituita dal fatto che Marx inizia ad appuntare sistematicamente, al termine di ogni frammento trascritto, il numero della pagina dell'edizione di riferimento, inaugurando una pratica che proseguirà anche nei quaderni dedicati a Spinoza e Hume, a conferma del carattere *anche* informativo di questo lavoro e dei successivi³².

Il secondo spoglio della silloge di Dutens procede fino alla metà del volume per soffermarsi sull'*Examen des principes du R.P. Malebranche*, redatto tra 1711 e 1712 e successivamente inviato a Remond, ma pubblicato solo postumo (1720); scritto sotto forma di dialogo tra Teodoro, *alter ego* di Malebranche che espone la sua filosofia ad Aristo, mentre Leibniz è rappresentato da Filarete, il cui punto di vista è riportato negli estratti marxiani: tra i temi trattati troviamo ancora il vitalismo, il rapporto tra corpi e anime, il carattere fenomenico della conoscenza, la critica dell'occasionalismo e della visione delle idee in dio³³. Alla polemica contro il padre oratoriano sono dedicati anche gli estratti successivi, presi dal testo che segue immediatamente, la lettera di Leibniz a Montmort del

²⁶ DUT, II, pp. 230-261.

²⁷ DUT, II, pp. 262-263; MEGA², IV/I, p. 200; e cfr. Touboul (2004), p. 120.

²⁸ DUT, II, p. 264.

²⁹ DUT, II, pp. 265-323; 265-268; MEGA², IV/I, pp. 200-201.

³⁰ DUT, II, pp. 324-338; 339-399; 400.

³¹ DUT, II, pp. 32-39; 32-35, 37; MEGA², IV/I, pp. 201-203.

³² DUT, II, pp. 39-45; 39-41, 44-45; MEGA², IV/I, pp. 203-204.

³³ DUT, II, pp. 201-213; 203-205, 207-208, 211-213; MEGA², IV/I, pp. 204-205.

1715, di cui Marx trascura l'oggetto principale, il libro del gesuita Rodolphe du Tertre su Malebranche, per concentrarsi sul carattere non sempre consapevole delle percezioni, sul concetto aristotelico di *entelechia*, sul problema dell'infinito e sulla critica dell'agostinismo³⁴. Il giovane filosofo riprende quindi a sfogliare il testo fino a che la sua attenzione non è colpita dalla *Commentatio de anima brutorum* del 1710, dalla quale riporta brani concernenti la differenza tra materia bruta e animata, nonché sull'attribuzione anche agli animali di un'anima in grado di sopravvivere alla (apparente) fine del corpo; accomuna gli animali all'uomo anche il ragionamento empirico, induttivo, mentre solo quello deduttivo-razionale appare una peculiarità di quest'ultimo³⁵.

D'ora in avanti, a parte qualche eccezione, gli estratti si fanno più brevi e rapsodici, come se Marx in questa seconda lettura del testo seguisse un proprio filo di pensieri che non sempre coincide con quello di Leibniz: da una lettera del 1691 ancora sul rifiuto dell'identificazione tra corpo ed estensione, trae una sola riga in cui viene espresso il principio di azione-reazione³⁶; da una missiva a Conring del 1678 appunta un brano in cui si ribadisce la critica alla dimostrazione cartesiana dell'esistenza di dio (omettendo come in precedenza la *pars construens*)³⁷; dalla successiva lettera a Seekendorff del 1684 un passaggio relativo al carattere necessario delle verità eterne³⁸. Il giovane Marx si imbatte poi nuovamente nel carteggio con des Bosses, da cui ha già preso estratti, per aggiungere alcuni passaggi sul carattere auto-organizzato e vitalistico della materia e della natura tutta³⁹. Ritorna quindi indietro di qualche pagina per trascrivere nuovamente il passaggio della già citata lettera a un amico sul carattere parzialmente vero della filosofia cartesiana⁴⁰. Procedendo ancora all'indietro, dapprima pensa di riprendere qualche altro brano dal già affrontato carteggio con Bouvet, poi cancella questo riferimento per recuperare un brevissimo passaggio di una lettera del 1699 all'archivista di corte Hoffmann sul fatto che dietro il meccanicismo si nasconde una spiegazione più profonda della realtà, omettendo tuttavia il seguito in cui tale spiegazione viene identificata nel finalismo⁴¹. Dalle pagine immediatamente precedenti della raccolta di Dutens Marx trascrive alcuni frammenti della difesa leibniziana della dottrina dell'armonia prestabilita contro le critiche rivolte dalle *Memoires de Trévoux*, la rivista dei gesuiti francesi, come un modo per "salvare i fenomeni" pur riconoscendone il carattere problematico⁴². Segue un rigo tratto da un altro scritto polemico in cui Leibniz sostiene che la dipendenza ontologica delle monadi da dio va intesa come creazione continua⁴³.

Continuando a sfogliare avanti e indietro questa parte centrale della raccolta delle opere di Leibniz, Marx ricopia alcune righe di un'altra polemica, quella con l'abate Nicaise, che l'aveva accusato di essere sostanzialmente un plagiatore di Descartes, alla quale il filosofo delle monadi risponde rimproverando allo stesso Descartes di avere «usé d'artifice, pour profiter des découvertes des autres sans leur en vouloir paroître redevable. Il traitoit d'excellens hommes d'une manière injufte & indigne, lors qu'ils lui faisoient ombrage, & il avoit une ambition démesurée pour s'ériger en chef de parti»⁴⁴, che è poi curiosamente la stessa accusa che verrà rivolta allo stesso Marx da molti suoi contemporanei e posteri. Il giovane filosofo si sofferma ancora sulla critica leibniziana alla dimostrazione cartesiana dell'esistenza di dio da parte del padre Lami, ancora più che in precedenza tagliandola in modo da accentuare la *pars destruens* scetticizzante, dal momento che l'estratto si

³⁴ DUT, II, pp. 213-217: 214-217; MEGA², IV/I, pp. 205-206.

³⁵ DUT, II, pp. 230-234: 230-233; MEGA², IV/I, pp. 206-207.

³⁶ DUT, II, pp. 234-236: 236; MEGA², IV/I, p. 207.

³⁷ DUT, II, p. 264; MEGA², IV/I, p. 208.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ MEGA², IV/I, p. 208.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ DUT, II, pp. 260-261: 260; MEGA², IV/I, p. 208.

⁴² DUT, II, pp. 258-259; MEGA², IV/I, p. 209.

⁴³ DUT, II, pp. 256-258: 258; MEGA², IV/I, p. 209.

⁴⁴ DUT, II, pp. 249-253: 250; MEGA², IV/I, p. 209 (enfasi di Marx).

conclude con le parole «si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible»⁴⁵. Sempre seguendo il filo della polemica anticartesiana, Marx riprende a sfogliare all'indietro la raccolta di Leibniz fino a imbattersi nella lettera all'abate Nicaise in cui consiglia ai cartesiani di «se défaire de l'esprit de sette, toujours contraire à l'avancement des sciences» e di guardarsi da coloro che si limitano a parafrasare le dottrine del maestro, dal momento che «ceux qui s'attachent à un seul maître s'abassient par cette sorte d'esclavage, & ne conçoivent presque rien qu'après lui»⁴⁶: lo stesso rimprovero che, di qui a poco, Marx rivolgerà agli hegeliani. Marx è poi colpito da un passaggio della lettera a Foucher del 1693 in cui è ribadito il principio della divisibilità all'infinito della materia⁴⁷.

Disponendo ancora di poco più di una pagina di quaderno, il giovane aspirante filosofo precede a una sorta di terzo e ancor più sommario spoglio del volume leibniziano, che evidentemente riprende dall'inizio per soffermarsi su alcuni passaggi del *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, in precedenza trascurato, in cui tra tagli e montaggio sembra emergere un'analogia tra la concezione leibniziana della sostanza individuale e quella gassendiana degli atomi; sulla base del carattere esclusivamente interno dell'attività percettiva, viene ribadita inoltre la sostanziale coincidenza tra libertà e necessità⁴⁸. Una decina di pagine più avanti Marx si imbatte nella lettera a des Maizeaux sull'armonia prestabilita da cui trascrive un breve passaggio sulla metemempsomatosi che può essere letto in una chiave proto-evoluzionistica: «Je crois quel les âmes des hommes ont préexisté, non pas en âmes raisonnable, mais en âmes sensibles seulement, qui ne sont parvenues à ce degré supérieur»⁴⁹. Passa poi a trascrivere un brevissimo frammento del chiarimento del proprio sistema della comunicazione delle sostanze in cui Leibniz ribadisce il finalismo e il vitalismo⁵⁰. Inizia ad appuntare il titolo del testo successivo, la *Lettre à l'auteur de l'Histoire des ouvrages de sçavans*⁵¹ ma, pur avendo ancora un po' di spazio nell'ultima facciata del quaderno, interrompe con un'ecc. la trascrizione e l'intero lavoro sugli scritti leibniziani.

2. Sulla possibilità di una interpretazione degli *Excerpta leibniziani*⁵²

L'attenzione per il già menzionato “non finito” ha aperto nuovi sentieri per l'analisi di scritti marxiani rimasti in passato maggiormente nell'ombra. Tra questi sia i *Berliner* che i *Bonner Hefte*, dei quali recenti studi di Kängal hanno rilevato l'importanza per comprendere una delle pagine meno esplorate del primo sviluppo intellettuale di Marx⁵³. Ma a svelare i genuini interessi del giovane studente di filosofia sono stati anche i quaderni berlinesi, o almeno alcune loro parti. Recentemente Barbour ha insistito su quell'insieme di proposizioni che Marx traduce dal *De Anima* di Aristotele, che sarebbero legate agli interessi del giovane studente verso un approfondimento della logica e in particolare delle *Logische Untersuchungen* di Adolf Trendelenburg⁵⁴. Sempre sui *Berliner Hefte* riposano le

⁴⁵ DUT, II, pp. 254-255; MEGA², IV/I, p. 210.

⁴⁶ DUT, II, pp. 243-244: 243; MEGA², IV/I, p. 210.

⁴⁷ DUT, II, pp. 242-243: 242; MEGA², IV/I, p. 210.

⁴⁸ DUT, II, pp. 49-56: 50-51, 54-56; MEGA², IV/I, p. 211.

⁴⁹ DUT, II, pp. 65-67: 66; MEGA², IV/I, p. 211.

⁵⁰ DUT, II, pp. 67-73: 68-69; MEGA², IV/I, pp. 211-212.

⁵¹ DUT, II, p. 74; MEGA², IV/I, p. 212.

⁵² Alcuni lavori che si sono soffermati su Marx e Leibniz hanno trascurato questi appunti. Se Bellinazzi (1982) ed Elster (1983) non li citano nemmeno, Touboul (2004) e (2016) ne fa un uso accessorio. Unica eccezione sembra essere Screpanti (2013), ma solo apparentemente dato che utilizza gli estratti in maniera strumentale agli obiettivi della sua ontologia sociale. Inoltre questi lavori (eccezion fatta per Bellinazzi) adottano una prospettiva più teoretico-politica che storica relativamente al rapporto Marx-Leibniz, e in ogni caso diacronica, basata spesso su analogie concettuali decontestualizzate, mentre il presente contributo vorrebbe attenersi a un approccio sincronico, filologicamente fondato in relazione al contesto – verticalmente sezionato – del giovane Marx. Sulla costituzione di questo approccio cfr. Althusser (2008); Barbour (2023).

⁵³ Cfr. Kängal (2024), Schimmenti (2021), MEGA², III/1, pp. 22-27.

⁵⁴ Su questo tema cfr. Barbour (2024), MEGA², III/1, pp. 352-353; 360-363.

lunghe discussioni sul rapporto tra Marx e Spinoza⁵⁵. Non potendo qui approfondire questa linea di studi è più utile per i nostri scopi prestare attenzione al lavoro di Matheron (1987), nel quale viene proposta la tesi per cui gli estratti da Spinoza, lungi dall'essere dei semplici appunti, presentano un ordine intenzionale e diverso dall'originale, che servirebbe a restituire una determinata immagine del pensatore olandese, funzionale a Marx stesso e ai suoi studi. Così un confronto tra gli estratti marxiani e le opere da cui sono tratti risulta molto proficuo nell'evidenziare le differenze strutturali e i cambiamenti complessivi di significato che queste – insieme anche alle modifiche dei connettori tra una proposizione e l'altra – producono. Tuttavia l'analisi degli estratti dal *Trattato teologico-politico* eseguita da Matheron non si sbilancia mai in salti interpretativi che, come più volte asserisce l'autore, vengono lasciati ai marxologi; lo studioso si limita dunque a rilevare che cosa Marx tralascia da Spinoza e come ricompona il testo del filosofo olandese, lasciando così emergere i temi che sembrano essere di rilievo per il giovane studente.

Lo studio di Matheron permette però di superare una *impasse* che grava su questi estratti berlinesi. È noto che Marx, per un certo periodo, confida nell'amicizia di Bruno Bauer, di cui segue anche alcuni corsi a Berlino. Questo rapporto – testimoniato dalle lettere – non si esaurisce quando il filosofo dell'autocoscienza viene costretto a trasferirsi a Bonn e a proseguire isolato il proprio insegnamento in quella università⁵⁶. Incitando il più giovane amico affinché si laurei e ottenga la *licentia docendi* così da poterlo aiutare a iniziare una rivoluzione culturale nella sua nuova sede, Bauer, il 30 marzo 1840, scrive a Marx:

Ich weiß nicht einmal, ob Du in Berlin bei der Facultät zu sagen brauchst, Du wolltest Dich habilitiren, so daß Du das Examen pro licentia docendi machen müßtest. [...]. Jeder doctor promotor hat ja diese Lizenz. [...]. Das Examen [...], dreht sich hauptsächlich und regelmäßig immer in Berlin, um Aristoteles, Spinoza und Leibnitz — weiter Nichts⁵⁷.

Ora, questa testimonianza biografica giustifica la presenza all'interno dei quaderni berlinesi proprio di quegli autori, per cui si potrebbe asserire che Marx compili gli estratti per prepararsi a sostenere l'esame per la *licentia docendi*. In buona parte la domanda sul perché di questi estratti sembrerebbe esaurita e questa ipotesi parrebbe rafforzata dagli estratti presi dal libro di Rosenkranz, che manifestano un interesse manualistico e puramente informativo, senza alcun approfondimento teorico. Più complessa sarebbe la posizione degli estratti di Hume, anche se si può semplicemente ipotizzare che l'autore sia stato scelto come contraltare e antidoto alla grande metafisica leibniziana⁵⁸. Lo studio di Matheron sul *Quaderno Spinoza* permette di riaprire la domanda su questi appunti muovendo oltre il *perché* e accostandosi al *come*. Le motivazioni contingenti degli estratti dai filosofi moderni non esauriscono le possibilità di una loro analisi sincronica e non rispondono alla domanda intorno al significato di questo lavoro. Che Marx abbia scelto certi autori seguendo o no un interesse personale ha, in fin dei conti, poca rilevanza di fronte al *come* ha proceduto nella selezione degli estratti; pur ipotizzando che il giovane aspirante filosofo non fosse del tutto libero nella scelta dell'oggetto, lo era però nel modo di trattarlo. È la domanda sul *come* che deve qui essere affrontata.

⁵⁵ Per un utile sommario di questi studi cfr. Filieri (2022). In generale tra gli estratti dagli scritti di Leibniz e di Spinoza c'è grande differenza. Gli estratti dal filosofo olandese riguardano in modo più specifico da un lato una singola opera e dall'altro l'epistolario, per cui al contrario di quelli da Leibniz sono meno frammentari e presentano una maggiore organicità che ne ha di certo favorito l'analisi.

⁵⁶ A differenza di quanto sostenuto da Bongiovanni (1987), p. 34, il trasferimento di Bauer a Bonn non rappresentava «un presente successo» né un'opportunità. Per una sua corretta interpretazione si veda Barbour (2024), p. 261.

⁵⁷ MEGA², III/1, pp. 342-344.

⁵⁸ Per un'interpretazione complessiva degli estratti marxiani da Hume cfr. Cospito, Mazza (2019).

2.1. Per una analisi degli estratti: Feuerbach

Ma la lettera di Bauer ci fornisce un'altra informazione importante: la conoscenza del sistema leibniziano era imprescindibile per chiunque volesse insegnare e una particolare attenzione nei confronti di questo autore – da diverse prospettive – sembra essere riservata tra la fine degli anni '30 e l'inizio degli anni '40 dell'Ottocento⁵⁹. Tra questi scritti si ritrova anche l'opera di Ludwig Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*. L'ipotesi che si vuole suggerire è che Marx rediga i suoi estratti da Leibniz subendo il fascino della “esposizione” di Feuerbach⁶⁰.

Il *Leibniz* venne pubblicato nella Pasqua del 1837 come secondo di tre volumi sulla storia della filosofia moderna. L'opera storiografica di Feuerbach doveva esser ben nota nell'ambiente post-hegeliano⁶¹ e lo stesso Marx ne cita, tra le note alla sua tesi⁶², il primo volume (*Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, 1833). È plausibile, seppur non certo, che avesse letto anche il secondo, dedicato interamente a Leibniz. Diverse sono inoltre le analogie tra i due approcci alla storia della filosofia, con un intento non solo ricostruttivo, ma anche politico⁶³.

La *Darstellung* del '37 prende le mosse da alcuni elementi fondamentali della metafisica di Leibniz, a partire dalla *Kraft*. La monade ha infatti in sé un principio di attività che la individua e la determina come tale, ma questo principio di attività non è un che di materiale, bensì di meramente metafisico⁶⁴. Secondo la celebre formulazione di Leibniz, la monade non ha finestre attraverso cui poter comunicare all'esterno, ma, al contempo, in base al principio dell'identità degli indiscernibili, ogni monade deve potersi distinguere dall'altra. Questa distinzione avverrà allora sulla base di una forza interna alla monade stessa che è l'attività ideale di rappresentazione: «Die Monade ist eine Kraft der Vorstellung»⁶⁵. Ma le rappresentazioni non sono tutte uguali. A caratterizzare la monade è infatti la rappresentazione chiara ma confusa, la quale svolge, come scrive Feuerbach, il ruolo più profondo e più complesso tra i pensieri della metafisica di Leibniz⁶⁶. Non solo la rappresentazione confusa permette di distinguere le monadi sulla base del grado di chiarezza o confusione delle rappresentazioni, ma implica anche un grado di passività nelle monadi stesse. Se infatti a caratterizzare la monade sono le rappresentazioni chiare ma confuse, allora la monade subisce su di sé tale confusione e ne viene affetta, ovvero ha in se stessa un principio di passività. Questo principio di passività nella rappresentazione che lega insieme tutte le monadi non è altro che la materia. Per Feuerbach l'idea che la materia costituisca il legame tra i principi spirituali è la più affascinante tra quelle leibniziane⁶⁷. Non solo, questa idea lo rende anche uno dei momenti più rilevanti della storia della filosofia nonché un pensatore di opposizione a una tradizione filosofica, definita da Feuerbach “morbida come il burro” e “dolce come lo zucchero” (*butterweichen und zuckersüßen*)⁶⁸, che vedeva nella materia solo una forza di separazione e di isolamento, un elemento meramente opposto alla spiritualità che da quella andava epurato. La materia

⁵⁹ Non possiamo qui riassumere gli ambiti in cui il pensiero di Leibniz viene ripreso. Ci limitiamo a ricordare che, nel giro di due anni, usciranno ben due edizioni delle opere leibniziane, a cura rispettivamente di Guhrauer (Leibniz 1838) e di Erdmann (Leibniz 1840).

⁶⁰ L'influenza del testo di Feuerbach era stata già ipotizzata ma non approfondita da Bellinazzi (1982) – seppur non tratti specificatamente degli estratti come già detto – da Holz (2015) e da Basso (2017), che citano il *Leibniz* del Feuerbach proprio in merito agli estratti di Marx.

⁶¹ Cfr. Hundt (2010), pp. 7-8 e FGW, 17 (1984), pp. 172-173. Sul complesso della produzione storico-filosofica di Feuerbach, cfr. Tomasoni, Jaeschke (1998); sulla sua progressiva presa di distanza dal modello hegeliano, si veda Rambaldi (1966).

⁶² MEGA² I/1, p. 79.

⁶³ Sulla politicità degli studi marxiani sulla filosofia epicurea cfr. Barbour (2023). Sulla precoce conoscenza degli scritti di Feuerbach da parte del giovane Marx si veda Cesa (1967).

⁶⁴ FGW, 3, pp. 46-47.

⁶⁵ Ivi, p. 53.

⁶⁶ Ivi, p. 64.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

intesa invece come pura passività è un principio coesenziale all'attività stessa della monade, senza la materia la monade rimane una forza non agente, impotente. L'essere limitata – la sofferenza della negatività – è essenziale alla monade⁶⁹.

Fin qui la trattazione di Feuerbach si è soffermata sul concetto di materia visto dal suo lato soggettivo, della monade rappresentante; detto con le parole di Leibniz, si è considerata solamente la materia prima. Da qui il testo procede all'analisi della materia come oggetto della rappresentazione, come materia seconda, ovvero all'analisi dell'aggregato. Nella transizione dal punto di vista soggettivo a quello oggettivo si realizza il rovesciamento del principio idealistico nella realtà. L'aggregato di monadi non è altro che «*ein Phänomen, obwohl ein reales, wohlbegründetes*»⁷⁰. Gli aggregati sono gerarchicamente organizzati grazie ad una monade dominante che è connessa alle altre attraverso il cosiddetto *vinculum substantiale* grazie al quale, come dice Feuerbach, i corpi divengono «*etwas Reales*»⁷¹. Proprio in quanto manifestazioni della sostanza⁷² gli aggregati saranno caratterizzati sì da una materia seconda, alla quale però deve accompagnarsi una forza seconda che si relaziona alla prima come il movimento fa con l'azione, ovvero come una sua attualizzazione. L'aggregato, quindi, non è solamente una copia o una sorta di duplicazione della monade sostanziale costituita di attività e passività, bensì è manifestazione stessa della monade, è manifestazione essenziale dell'anima nel corpo. L'interpretazione materialistica della monadologia da parte di Feuerbach produce uno schema per cui il principio idealistico si trova immediatamente gettato nella realtà materiale; è dunque alla materia e al suo concepimento che viene fornito un fondamento metafisico, fondamento che permette a Leibniz, come Feuerbach sostiene nella prima parte del suo scritto, di differenziarsi dal cartesianesimo, ovvero di abbandonare un qualsiasi materialismo di stampo puramente meccanicistico⁷³.

L'interpretazione della materia seconda chiude la prima parte dello scritto di Feuerbach. Il rovesciarsi del principio ideale nella realtà in virtù della sua interna dialettica tra attività e passività conclude l'analisi della monade singolarmente intesa. Nella parte successiva saranno la connessione tra le monadi e l'armonia tra anima e corpo a esser passate per le armi della critica di Feuerbach. Seguendo la linea aperta nella prima parte, Feuerbach si sforzerà di fondare su base metafisica, confidando ancora nella dialettica che coinvolge la monade, la relazione tra le monadi nonché tra anima e corpo. Il risultato critico di questo sforzo sarà quello di individuare nella armonia prestabilita e nella rappresentazione teologica che questa presuppone solamente una *vulgata popolare*⁷⁴ della metafisica stessa. L'interpretazione materialistica della monadologia richiederà a sé una prospettiva de-teologizzante della filosofia di Leibniz.

⁶⁹ Ivi, p. 65.

⁷⁰ Ivi, p. 72.

⁷¹ «Die Körper werden erst durch dieses substantielle Band [...] etwas Reales» (ivi, p. 84).

⁷² «Der Satz "Die Materie ist ein Phänomen, [...], will aber nicht etwa nur soviel sagen, daß sie in bezug auf uns denkende Subjecte, die wir die Monaden als die wahren Realitäten erkennen, keine Realität an sich ist, sondern er drückt eine Beziehung der Monaden selbst aufeinander aus. Die Materie ist so eine Erscheinung, daß sie zugleich die *Erscheinung der Monaden füreinander ist*» (ivi, p. 81). La materia alla quale qui si riferisce Feuerbach non è la materia prima ma la seconda. Questa distinzione non indica due materie differenti, bensì due punti di vista differenti sulla materia stessa. La materia prima è la passività della monade stessa, e questa passività non è altro che il legame stesso delle monadi, dunque la connessione della monade alle altre nel corpo o aggregato. La materia è da un lato intesa come rappresentazione, cioè come quella capacità passiva che rende possibile l'attività rappresentativa stessa della monade (senza la capacità di patire la confusione della rappresentazione non si dà la stessa rappresentazione), e dall'altro è intesa come "oggetto" della rappresentazione, quindi come quegli aggregati unione di più monadi, unione che deriva comunque dalla stessa rappresentazione dell'altro in sé della monade. Per questo «Der Leib ist das *unmittelbare*, erste Objekt der Seele, von dem aus sie die andern Objecte wahrnimmt». Il corpo è il punto di vista e la posizione stessa della monade (ivi, p. 86).

⁷³ Ivi, pp. 40-46.

⁷⁴ Ivi, pp. 99-100.

2.2. Marx

I tratti salienti della *Darstellung* di Feuerbach sembrano potersi individuare anche nella ricostruzione di Marx, i cui estratti da Leibniz si aprono definendo anzitutto il campo d'azione e offrendo il tono a tutti i seguenti. Attraverso le righe dalla *Prefatio* di Jakob Thomasius, Marx ci riporta anzitutto al concetto di materia come ciò cui gli individui sono debitori per la loro stessa individualità⁷⁵. La materia viene dunque connessa immediatamente con l'individualizzazione della sostanza e gli estratti a seguire costruiscono un ragionamento che mira all'esplicazione del loro rapporto reciproco. Come Feuerbach, Marx tratta dei differenti tipi di rappresentazione, spostando però lentamente l'attenzione dai concetti gnoseologici all'ontologia e al concetto di sostanza. Nei successivi estratti (*De prima Philosophiae emendatione* e *Principia philosophiae*) si riassume il concetto fondamentale di sostanza nelle sue articolazioni. Nello specifico, definendola sulla base del concetto di forza, Marx riporta i passaggi in cui Leibniz separa tale concetto dalla potenza nuda della scolastica⁷⁶. La forza o principio attivo della monade è infatti interna ad essa e si esplica dall'interno della monade stessa. In merito a ciò Marx riporta la frase secondo cui «*neque substantia neque accidens in monadem forinsecu intrare potest*»; quindi «*mutationes naturales monadum a principio interno proficisci*», ma il mutamento richiede necessariamente che ci sia anche un dettaglio di ciò che muta il quale «*involvere istud debet multitudinem in unitate aut simplicis*»⁷⁷: tale è la "percezione". Ovvero la monade, attraverso il suo principio attivo, percepisce le altre monadi al suo interno acquisendo in tal modo un contenuto che la distinguerà da queste. Come sosteneva Feuerbach, la distinzione non si genera a livello essenziale, di contenuto della percezione, bensì a livello della forma, cioè del grado di chiarezza di questa rappresentazione⁷⁸. Ogni monade sarà infatti perfetta e imperfetta allo stesso tempo⁷⁹. Tale limitatezza è propria della monade, nella quale attività e passività si mantengono in un rimando continuo. Marx riporta le differenze tra l'anima degli animali, quella umana e dio sottolineando come quest'ultimo sia l'unico essere affrancato dalla materia⁸⁰, mentre questa si pone come essenziale, come pertinente alla sostanza stessa, per ogni creatura caratterizzata dal rappresentare confuso l'universo tutto. L'essere al contempo attivo e passivo, rappresentante e rappresentato, l'esser soggetto e oggetto della monade stessa è uno dei temi emergenti dell'immagine di Leibniz restituita dagli estratti, che compariva anche nella esposizione dialettica e materialistica di questi principi nell'opera di Feuerbach⁸¹.

Sulla falsariga del rapporto attività-passività, la lettera a Wagner introduce la distinzione tra materia prima e seconda per poi descrivere rapidamente i caratteri dell'anima intesa in senso lato e opporre a questa come contraltare dio, l'unico essere che non presenta alcun principio passivo, alcuna materialità. La creatura è sempre un coagulo di anima e materia, la materia non costituisce un fardello che l'anima deve eliminare, ma qualcosa di coessenziale alla sussistenza della creatura, ciò che la connota appunto come creatura individuale⁸². L'introduzione del concetto di materia seconda provoca però uno scivolamento di interesse dalla sostanza semplice alla sostanza composta, connotato soprattutto dalle enfattizzazioni negli estratti da *I principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*. Come già evidenziato, qui Marx inverte l'ordine del tomo di Dutens e ritorna ai concetti fondamentali della metafisica, al concetto di sostanza semplice o composta,

⁷⁵ MEGA², IV/I, pp. 184-185.

⁷⁶ Ivi, p. 189.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ FGW, 3, pp. 55-59.

⁷⁹ MEGA², IV/I, p. 190.

⁸⁰ Ivi, p. 200.

⁸¹ Da ciò segue anche l'idea per cui la materia tutta è viva in quanto individuata dal principio attivo. Marx riporta immediatamente dopo anche questa idea della vitalità della natura che in Feuerbach si riassume nel carattere precipuo dell'idealismo di Leibniz come politeismo (ivi, p. 201; FGW 3, p. 186).

⁸² MEGA², IV/I, pp. 199-201.

sottolineando però adesso solamente l'aggettivo "composta" e non "semplice" come aveva fatto all'inizio degli appunti. Non stupisce dunque che il focus delle frasi a seguire sia proprio il composto o corpo. Nei successivi estratti dall'*Esame dei principi di padre Malebranche* e dalla lettera a Remon de Montmort il concetto di sostanza torna ad essere centrale nella sua differenziazione dal composto⁸³. Il corpo non è infatti sostanza bensì aggregato di sostanze, il corpo non gode di unità secondo la sua essenza bensì è *unum per accidens*⁸⁴, la sua unità deriva dalla nostra percezione e per questo non è altro che un fenomeno. Come per Feuerbach, il corpo viene ridotto a fenomeno della monade, eppure questa riduzione non sembra sminuirne il ruolo. Non appena l'aggregato è definito come fenomeno, Marx riporta una frase che si colloca in pieno spirito anti-occasionalista⁸⁵: secondo Malebranche, infatti, è dio a produrre i fenomeni interni alla nostra anima senza che il corpo vi abbia influenza e lasciando che delle idee esterne entrino nella sostanza-anima, eppure se ammettiamo «*que nous-mêmes produisons toujours en nous*», allora «*Ne suffit-il pas, que ces phénomènes soient simplement des nouvelles modifications passagères de nos ames?*»⁸⁶. È possibile ipotizzare che qui Marx, seguendo l'interpretazione di Feuerbach, facesse dell'aggregato un fenomeno necessario per la monade stessa, ne facesse cioè la manifestazione fenomenica dell'anima, e infatti il corpo ha la sua unità nella nostra percezione ma, proprio in quanto percepiamo i corpi, possiamo giungere alla domanda sulla costituzione dei corpi stessi. Al di là di questa congettura⁸⁷, rimane comunque il fatto che, nell'ultima parte dei suoi estratti, Marx ritorna ancora sul rapporto della sostanza con la materia (questa volta intesa come materia seconda), insistendo ancora sulla connessione necessaria dell'elemento passivo con quello attivo. Da un'altra lettera di Leibniz estrapola la frase: «*tout ce qui pâtit doit agir réciproquement, et que tout ce qui agit doit pâtir quelque réaction*»⁸⁸, per poi chiudere così lapidariamente gli estratti con: «*il y a de l'action partout*»⁸⁹.

2.3. Ancora Marx: Su de-teologizzazione e anti-cartesianesimo

Gli argomenti metafisici appena esposti sono accompagnati da un insieme di estratti che affrontano la problematica relazione tra dio e le monadi create. In particolare, come in parte già mostrato in precedenza, questi frammenti da un lato sembrano far emergere una immagine di dio fortemente razionalizzata e vicina alla necessità logica, e dall'altro tendono ad allontanare dio dalla dottrina dell'armonia prestabilita. Su questi due filoni corre la de-teologizzazione della filosofia di Leibniz e l'enfatizzazione del suo anti-cartesianesimo, due aspetti propri dell'esposizione di Feuerbach. Estratti in merito a ciò si ritrovano tra quelli dai *Principia philosophiae* dove, oltre a principiare l'argomento con la creazione delle monadi «*per continuas divinitatis fulgurationes*»⁹⁰, viene riportato – alla fine delle discussioni metafisiche che sopra abbiamo evidenziato – che «*haec principia [e dunque, nella ricostruzione di Marx, quelli metafisici e particolarmente quello della sostanza come attività] dedere mihi medium naturaliter explicandi unionem aut potius conformitatem animae ac corporis organici*»⁹¹. Anima e corpo possiedono ognuno le proprie leggi che tra loro si accordano in virtù della armonia prestabilita, e questa armonia è tuttavia possibile «*quoniam omnes representationes sunt ejusdem universi*»⁹²; qui Marx sottolinea ben due volte il connettore *quoniam* (poiché), mostrando che l'accordo non sussiste per la volontà

⁸³ Ivi, pp. 204-206.

⁸⁴ Ivi, p. 205.

⁸⁵ Ivi, p. 206.

⁸⁶ Ivi, p. 205.

⁸⁷ Congettura che trova però un ulteriore appoggio in una frase estratta dal *Commentario sull'anima degli animali* che permette di ipotizzare una duplicazione dell'opposizione di forza e materia nell'essenza e nell'esistenza, richiamando uno schema già feuerbachiano. Cfr. ivi, p. 206 e FGW 3, pp. 75-76.

⁸⁸ MEGA², IV/I, p. 207.

⁸⁹ Ivi, p. 212.

⁹⁰ Ivi, p. 190.

⁹¹ Ivi, p. 192.

⁹² *Ibidem*.

onnipotente di dio ma in virtù delle leggi metafisiche sopra esplicate⁹³: ogni monade è al contempo attiva e passiva, tra i due lati non si pone alcuna contraddizione, bensì un rapporto reciproco armonico in cui l'attività richiama costantemente la materia; lo stesso nell'aggregato, ovvero nella connessione delle monadi, dove l'anima – in sé costituita da attività e passività (materia prima) – incontra sempre un accordo con il corpo⁹⁴. Negli estratti immediatamente successivi dio entra in gioco per regolare l'armonia non tra anima e corpo, ma tra regno fisico e regno morale: la sua comparsa in scena avviene però sotto la maschera di architetto e legislatore, e proprio giocando su quest'ultima maschera si aprono gli estratti *Dalla controversia tra Leibniz e Clarke*, che si incentrano interamente su questioni logico-teologiche⁹⁵. Dio come legislatore e monarca compare nel mondo delle cose naturali solo per tutelare la conservazione dell'universo con le sue leggi e senza possibilità alcuna di essere considerato antropopato. La graduale riduzione di dio a una necessità logica appare evidente negli estratti dai *Principi della natura e della grazia*, dove il discorso sul principio di ragion sufficiente degli esseri contingenti porta necessariamente a un regresso causale infinito che viene chiuso proprio con l'essere necessario, la cui esistenza risiede nella sua stessa possibilità, ovvero dio⁹⁶.

Come una sorta di richiamo a questa razionalizzazione di dio, Marx riporta differenti stoccate critiche di Leibniz all'occasionalismo, oltre che a Newton e Clarke. Non si può infatti immaginare un dio che intervenga nel mondo per aggiustarne il corso poiché il mondo segue le sue leggi fisiche e – come detto sopra – egli compare al più come un garante di tali leggi. A questo si lega la critica dei miracoli usati come spiegazione delle cose naturali, ovvero come la «*réduction d'une hypothese ad absurdum. Car avec les miracles, on peut rendre raison de tout sans peine*»⁹⁷. I miracoli presuppongono infatti che dio intervenga sconvolgendo le leggi della natura e lo faccia sulla base di un atto volontaristico, «*mais c'est justement soutenir, que dieu veut quelque chose, sans qu'il y ait aucune raison suffisante de sa volonté contre l'axiome ou la règle générale de tout ce qui arrive*»⁹⁸; ovvero, se la fisica è dominata dal principio di ragion sufficiente, allora non può darsi un atto arbitrario di dio che cambi il corso della natura, provocando così un effetto che non abbia alcuna ragione sufficiente: dio non viola le leggi della natura e non può operare mai senza la ragione. Il dio che discende dagli estratti leibniziani appare quindi vicino a quello spinoziano. La libertà di dio non è l'agire secondo una volontà arbitraria, pura, ma l'agire verso il meglio razionale senza impedimento alcuno, e questo non può essere associato a una fatalità o necessità brutta perché in dio l'agire razionale e la libertà dell'agire coincidono.

La critica all'occasionalismo si lega ad una generale critica al cartesianesimo che Marx riporta nei suoi estratti. Il problema è infatti quello del dualismo che permette ai cartesiani di ammettere sostanze immateriali e di trattare così la materia pura, presa isolatamente, secondo le leggi del "meccanismo". In questo senso la filosofia cartesiana rimane l'anticamera della filosofia. Come abbiamo visto, Marx riporta questa definizione leibniziana presa da una *lettera ad un amico* del 1695 ben due volte⁹⁹, e alla seconda occorrenza la fa seguire da un estratto dalla *lettera ad Hoffmann* del 1699 che suona: «*mea*

⁹³ Ancora a sostegno di questa interpretazione metafisica con un eclissamento – per quanto possibile – di dio in relazione all'armonia prestabilita si muove un altro estratto dalla controversia Leibniz-Clarke che riporta lapidariamente: «*Chaque substance simple en vertu de sa nature, est, pour ainsi dire, une concentration et un miroir vivant de l'univers suivant son point de vue. De cela seul il suit, que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parce qu'elles représentent toujours le même univers*». Con i suoi tagli Marx rende la seconda frase una conseguenza della prima (ivi, p. 197).

⁹⁴ Ivi, pp. 199; 206.

⁹⁵ Ivi, p. 193.

⁹⁶ Ivi, pp. 202-203.

⁹⁷ Ivi, p. 194. Si consideri che il problema del miracolo apre anche gli estratti da Spinoza ed era un tema chiave per Feuerbach stesso, che gli dedica un corposo articolo: cfr. *FGW*, 8, pp. 293-340.

⁹⁸ *MEGA*², IV/I, p. 194.

⁹⁹ Ivi, pp. 200, 208.

quoque sententia fuit omnia in corporibus fieri mechanice, ipsa vero principia mechanismi generalia ex altiore fonte profluere»¹⁰⁰. Ovvero il materialismo meccanicistico rimane alle soglie della filosofia, il che lo rende sì un progresso nelle scienze filosofiche, ma solamente perché apre la strada a un fondamento metafisico del materialismo stesso. Questo tratto peculiare di critica era stato già riportato da Feuerbach quando, all'inizio della sua analisi, metteva a confronto Cartesio e Leibniz¹⁰¹. Un aspetto che potrebbe avere degli echi anche negli sviluppi delle riflessioni sul materialismo sia di Feuerbach sia del giovane Marx.

Le analogie contenutistiche e costruttive rilevate tra la *Darstellung* di Feuerbach e gli estratti di Marx, oltre a evidenziare l'influenza della prima sulla stesura dei secondi, permettono di cogliere in questi ultimi una strutturazione più solida di quanto non appaia a una loro prima lettura, dimostrando che sono ben più che semplici appunti di un giovane in vista della preparazione di un esame. In tal modo gli estratti dalle opere di Leibniz – e con ogni probabilità anche altri tra i *Berliner Hefte* – finiscono per costituire un insieme di passi attraverso i quali, nel confronto con la tradizione filosofica della modernità, Marx sviluppa dei temi critici che si ritroveranno anche in scritti di poco successivi e destinati al pubblico, a partire dagli articoli giornalistici che lo impegneranno in una serrata lotta contro il romanticismo politico e le sue pratiche mistificatorie. Come già per Feuerbach, anche per il giovane Marx lo studio dei filosofi del passato non è funzionale a una mera ricostruzione storica del loro pensiero, bensì all'appropriazione (*Aneignung*) di alcune loro tesi al servizio di un progetto di radicale trasformazione dell'esistente. In un contesto politico-culturale sempre più conservatore, se non apertamente reazionario – basti ricordare la nomina nel 1840 di Johann Albert Eichorn a Ministro del culto prussiano, l'ascesa al trono di Federico Guglielmo IV nello stesso anno, nonché la chiamata, nel 1841 (lo stesso anno degli *Experta* leibniziani di Marx), del vecchio Schelling sulla cattedra di filosofia berlinese che era stata di Hegel e dei suoi allievi – la costruzione di un'alternativa passava evidentemente non solo attraverso una lettura che si autodefinirà “di sinistra” del pensiero filosofico, politico e religioso dell'autore della *Fenomenologia*¹⁰², ma anche attraverso la valorizzazione del potenziale “eversivo” di un pensatore come Leibniz. Come lo stesso Marx avrà a scrivere un decennio più tardi, «i filosofi dello stato prussiano, da Leibniz a Hegel, hanno lavorato alla deposizione di Dio, e se io depongo Dio, depongo anche il re in grazia di Dio»¹⁰³.

Bibliografia

Sigle

- DUT, II G.G. Leibnitii *Opera omnia, nunc primum collecta, in Classes distributa, prefationibus & indicibus exornata*, studio L. Dutens, t. II, pars I, *Logica et Metaphysica*, De Tournes, Genève, 1768.
- FGW L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, 22-Bände, Berlin, Akademie-Verlag, 1967-2020.
- MEGA², I/1 *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Erste Abteilung: *Werke, Artikel, Entwürfe*, Bd. I, *Werke, Artikel, Literarische Versuche bis 1843*, Dietz Verlag, Berlin, 1975.

¹⁰⁰ Ivi, p. 208.

¹⁰¹ Ivi, pp. 40-46.

¹⁰² Nell'impossibilità di una trattazione esaustiva della questione, rimandiamo alle classiche trattazioni di Rambaldi (1966) e di Cesa (1972). Sul movimento giovane hegeliano, sui suoi caratteri, la sua politicità nonché sulle strade attraverso cui questa si afferma, utili informazioni bibliografiche si trovano nei recenti lavori di Schimmenti (2021), pp. 9-24; 54-57, e Gristina (2024), pp. 7-8.

¹⁰³ MEGA², I/11, p. 376.

- MEGA², I/11 *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Erste Abteilung: *Werke, Artikel, Entwürfe*, Bd. XI, *Werke, Artikel, Entwürfe Juli 1851 bis Dezember 1852*, Dietz Verlag, Berlin, 1985.
- MEGA², III/I *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Dritte Abteilung: *Briefwechsel*, Bd. I, *Bis April 1846*, Dietz Verlag, Berlin, 1975.
- MEGA², IV/I *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Vierte Abteilung: *Exzerpte, Notizen, Marginalien*, Bd. I, *Exzerpte und Notizen bis 1842*, Dietz Verlag, Berlin, 1976.
- Althusser, L. (2008), *Per Marx*, trad. it. a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano.
- Barbour, C. (2023), “Last of the Schoolman’: The Young Marx, Latin Culture, and the Doctoral Dissertation”, *The European Legacy. Towards new paradigms*, vol. 28, n. 1, pp. 44-64.
- Barbour, C. (2024), “The Logic Question: Marx, Trendelenburg and the Critique of Hegel”, *Historical Materialism*, vol. 32, n. 3, pp. 252-281.
- Bellinazzi, P. (1982), “Feuerbach, Marx e la monadologia”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 37, pp. 202-209.
- Basso, L. (2017), “Leibniz, Marx und der Marxismus. Theoretische Grundlagen und konkrete Beispiele einer komplexen Beziehungsgeschichte”, in “Für unser Glück oder das Glück anderer”. *Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Band 6, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York, pp. 325-336.
- Bongiovanni, B. (1987), *Introduzione a K. Marx, Quaderno Spinoza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cesa, C. (1967), “A proposito dell’influenza di Feuerbach su Marx”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 22, pp. 171-181.
- Cesa, C. (1972), *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino.
- Cospito, G. (2025), “Per una ri-lettura politica degli *Exzerpte* berlinesi da Leibniz, Hume e Spinoza”, *Etica&Politica*, vol. 27, n. 2.
- Cospito, G., Mazza, E. (2019), “Un’alternativa precoce al materialismo: il giovane Marx legge il giovane Hume”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, vol. 98, n. 3, pp. 587-605.
- Elster, J. (1983), “Marx et Leibniz”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, n. 173, pp. 167-177.
- Engels, F. (1974), *Dialettica della natura*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. XXV, Editori Riuniti, Roma.
- Filieri, L. (2022), *Marx o Spinoza*, in Marx (2022), pp. 7-78.
- Fineschi, R. (2008), *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA²)*, Carocci, Roma.
- Gristina, S. (2024), *Trascendentale e Praxis. L’eredità di Fichte nei giovani hegeliani*, Mimesis, Milano-Udine.
- Holz, H.H. (2015), *Leibniz in der Rezeption der klassischen deutschen Philosophie*, hrsg. von J. Zimmer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Hundt, M. (2010), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher (1837-1844)*, Bd. 1, Akademie Verlag, Berlin.
- Kangal, K. (2024), “Young Marx’s Treatise on Christian Art and the *Bonn Notebooks*”, *Historical Materialism*, vol. 32, n. 3, pp. 216-251.
- Leibniz, G.W. (1838), *Leibnitz’s Deutsche Schriften*, hrsg. von G.E. Guhrauer, Veit und Comp. Verlag, Berlin.
- Leibniz, G.W. (1840), *G.G. Leibnitii opera philosophica, quae exstant Latina Gallica Germanica omnia*, instruxit I.E.Erdmann, G. Eichler, Berlin.
- Marx, K. (2022), *Quaderno Spinoza*, a cura di L. Filieri, Bompiani, Milano.
- Matheron, A. (1987), *Il «Trattato teologico-politico» visto dal giovane Marx*, ora in Marx (2022), pp. 241-292.

- Musto, M. (2018), *Another Marx. Early Manuscripts to the International*, Bloomsbury, London.
- Musto, M. (2020), "New Profiles of Marx after the *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²)", *Contemporary Sociology*, vol. 49, n. 5, pp. 407-419.
- Rambaldi, E. (1966), *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*, La Nuova Italia, Firenze.
- Rubel, M. (1977), "Marx à la rencontre de Spinoza", *Cahiers Spinoza*, I, pp. 7-28.
- Schimmenti, G. (2021), *L'arte contesa. L'estetica, la sinistra hegeliana e il giovane Marx*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Screpanti, E. *Marx dalla totalità alla moltitudine (1841-1843)*, Petit Plaisance, Siena.
- Tomasoni, F., Jaeschke, W. (1998), *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin.
- Touboul, H. (2004), *Marx, Engels et la question de l'individu*, Puf, Paris.
- Touboul, H. (2016), "Leibniz dans Marx: la force et l'individu", in *"Für unser Glück oder das Glück anderer". Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Band 1, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York, pp. 349-360.

LORENZO DE STEFANO*

COME ORGANI COSCIENTI
PER UNA TEORIA DELLE MACCHINE A PARTIRE DA MARX¹

Abstract: *As Conscious Organs: Toward a Theory of Machines Starting from Marx*

This article offers a reinterpretation of Marx's theory of machines by grounding it in a zoo-technological anthropology. It argues that Marx conceives the human being as a technical animal whose praxis mediates the relation between nature and society. Drawing on the *Grundrisse* and *Capital*, the study explores how machines embody social relations and scientific knowledge, becoming instruments of alienation under capitalism. Yet, their teleological structure also carries an emancipatory potential. The paper reframes debates on technological determinism and highlights the critical power of Marx's thought in confronting digital capitalism and AI.

Keywords: Anthropology, Capital, Machine Theory, Marx, Technology

1. Marx e la tecnica

La questione della tecnica e delle tecnologie nella filosofia di Karl Marx gioca un ruolo di primo piano, come testimoniano numerosi riferimenti nelle sue opere e l'esistenza di un'opera inedita pubblicata in russo intitolata *Storia della tecnologia*².

La tematica è stata assai dibattuta in sede critica. In particolare, l'attenzione dei più eminenti teorici e critici marxisti si è incentrata sulla questione dei mezzi di produzione, del loro ruolo all'interno della dialettica materialistica della storia, e sul rapporto tra macchina e capitalismo. A destare interesse è stato soprattutto il nesso tra sviluppo tecnologico, macchine e capitalismo, che chiama in causa il più generale problema del nesso tra struttura e sovrastruttura. Tra i contributi più importanti in tal senso sono da menzionare sicuramente quelli di Bucharin, che ha esplicitamente avallato un'impostazione determinista, apertamente contestata da Lukács, oltre che Lenin, Stalin, Kautsky, Plekanov, Althusser, Mao, Bettelheim e ancora Luxemburg, Gramsci, Korsch³. Anche marxisti eretici come Günther Anders o Herbert Marcuse hanno rapsodicamente affrontato tale tema, sebbene a partire da prese di posizione teoriche eterodosse rispetto al materialismo storico. Occorre, inoltre, sicuramente menzionare le importanti monografie di Kostas Axelos *Marx pensatore della tecnica*⁴ e di Jean Fallot *Marx e la questione delle macchine*, mentre per quel che riguarda l'operaismo e post-operaismo italiano è importante menzionare i contributi di Raniero Panzieri⁵ e di Antonio Negri nella sua rilettura dei *Grundrisse*⁶. A tenere banco è stata la questione se in Marx sia possibile rintracciare un determinismo tecnologico, questione di cui magistrale saggio di Donald MacKenzie *Marx and the Machine*⁷ ha tentato di dare una spiegazione organica ed esaustiva. Nei primi anni

* Università degli Studi di Napoli "Federico II".

¹ Questo articolo è il frutto di anni di discussioni e confronti su Marx e la questione antropologica con il prof. Giuseppe Antonio Di Marco, al quale devo anche una parte fondamentale della mia formazione. Desidero ringraziarlo sentitamente, non solo per aver dato una lettura approfondita a una prima bozza dell'articolo, ma anche per il suo costante contributo al mio percorso.

² L'opera incompleta raccoglie una serie di quaderni e appunti tematici che Marx scrive fino al 1883. È stata pubblicata in URSS nel 1925 con il titolo *История технологии*.

³ Per una discussione delle differenti posizioni in materia, cfr. Reinfelder (1980).

⁴ Axelos (1963).

⁵ Panzieri (1961).

⁶ Negri (1998).

⁷ MacKenzie (1984).

del nuovo millennio diversi sono stati i tentativi di far reagire il marxismo con la filosofia della tecnica di matrice francese, in particolare con il pensiero di Simondon e Stiegler, e con la cibernetica e le nuove sfide dell'intelligenza artificiale⁸. È infatti indubbio che l'apparato concettuale marxiano abbia fornito e continui a fornire importantissimi strumenti concettuali per affrontare questioni cruciali per la nostra contemporaneità come l'Antropocene e il ruolo e l'impatto delle tecnologie digitali nella ristrutturazione del capitalismo attuale, oltre a non aver perso la sua potenza critica per demistificare i rapporti di produzione capitalistici nella direzione del loro superamento. Nuove teorie come l'accelerazionismo e concetti come il *Platform capitalism*⁹ e il *Surveillance capitalism*¹⁰ hanno un debito esplicito nei confronti della tradizione marxiana e marxista, nella loro analisi della società e dei rapporti di produzione nell'epoca del digitale. In un'epoca dove la saldatura tra tecnoscienza e capitalismo è più forte che mai, in cui le *Big Tech companies*, fondi e singoli attori hanno raggiunto concentrazioni di capitali maggiori di intere economie condizionando le sorti politiche globali, la filosofia di Marx, nella singolarissima saldatura tra antropologia, filosofia della tecnica e critica dell'economia politica, appare uno strumento critico ed ermeneutico particolarmente affilato. In particolare, i contributi di Marx alla teoria e alla fenomenologia della macchina sono di straordinaria importanza anche per comprendere e demistificare la macchina paradigmatica che caratterizza la nostra epoca: l'intelligenza artificiale. Le implicazioni del nesso tra marxismo e quella che in filosofia si identifica generalmente a partire da Heidegger con "questione della tecnica", come si vede, sono vastissime e difficilmente analizzabili in un singolo saggio. Il presente contributo vuole però collocarsi un passo indietro rispetto alle tematiche elencate; non pretende di intavolare una discussione filologica o critica circa il ruolo che la tecnica e i mezzi di produzione, con i relativi spostamenti di accento, hanno rivestito nello sviluppo della filosofia di Marx, non intende nemmeno fornire una ricostruzione storica di come la questione della tecnica, delle macchine e dei mezzi di produzione sia stata affrontata dagli epigoni nelle differenti scuole marxiste, giacché per quello esistono già studi assai ben documentati¹¹. Né tantomeno, vuole esporre una ricontestualizzazione delle teorie marxiane nell'epoca della AI¹²; questo semmai sarà tema di un altro lavoro. L'intento qui è quello più circoscritto, e forse più modesto, di vagliare la possibilità teorica di una filosofia e antropologia della tecnica, a partire dalle categorie ermeneutiche di Marx, in particolare per quel che concerne una "teoria della macchina" alla luce di un fondamento zoo-tecnologico¹³. A tal fine, le posizioni di Marx saranno discusse e confrontate con alcune posizioni fondamentali della filosofia della tecnica classica e della antropologia filosofica.

Questo perché, detto qui in via del tutto preliminare, la struttura dialettica del pensiero marxiano e la sua radicale vocazione alla *praxis*, lo rendono particolarmente adatto a una teoria genealogica e fenomenologica della tecnicità priva di retaggi metafisici di una Tecnica con la T maiuscola¹⁴, così come dall'altro lato di una declinazione ingegneristica e neutralista della tecnicità, a favore di una struttura relazionale integrante il piano antropologico, sociale, economico, teorico ed etico-politico. La nozione marxiana di tecnologia come oggetto non neutro, che riflette e modella ad un tempo le dinamiche

⁸ Pasquinelli (2023) e (2019), Dyer-Witheford (1999).

⁹ Srnicek (2016).

¹⁰ Cfr. Zuboff (2019).

¹¹ Cfr. Cengia (2017), Bimber (1990), Rosenberg (1976) e (1982), Reinfelder (1980).

¹² Un tentativo in questa direzione è stato già brillantemente compiuto da Pasquinelli (2023). È una coincidenza niente affatto casuale che Marx abbia letto e commentato l'opera di Babbage *On the Economy of Machinery and Manufactures* pubblicata nel 1832. Babbage è stato l'inventore del primo prototipo di computer la cosiddetta Macchina di Babbage, che nell'idea del suo inventore serviva ad organizzare la produzione in fabbrica e ad automatizzare il lavoro cognitivo. Possiamo dire che la critica marxista all'intelligenza artificiale abbia accompagnato lo sviluppo di tali tecnologie sin dall'inizio. Sul tema Cfr. Pasquinelli (2019).

¹³ Prendo in prestito questa espressione da Axelos (1963), p. 93.

¹⁴ Mi riferisco ai tentativi di declinare la tecnica al nominativo, ovvero quelle filosofie in cui si parla di Tecnica come istanza metafisica o ontologica trascendente o trascendentale, ad esempio in Heidegger in Anders. Sul tema cfr. Cera (2007) e (2020).

sociali, i rapporti di produzione, e quindi anche il tipo di uomo storicamente dato, è in grado di garantire una via d'accesso al fenomeno della tecnica al di là di qualsiasi riduzionismo.

Secondo Marx, la tecnologia e le forme di organizzazione sono elementi fondamentali per comprendere l'evoluzione dell'uomo e della società. Il concetto di "interiorizzazione", ad esempio, evidenzia come le tecnologie e le strutture organizzative che queste autorizzano non sono meri strumenti esterni, ma vengono integrate ed assorbite nella vita sociale e culturale e finanche incorporate, in maniera non dissimile a quanto, per percorsi epistemologicamente diversi, hanno sostenuto la post-fenomenologia e la MET¹⁵. Nell'analisi di Marx, tecnologie e organizzazione del lavoro rappresentano manifestazioni concrete dei rapporti sociali, delle idee, delle pratiche lavorative socializzate e degli stili di vita, complesso che egli indica nei *Grundrisse* col nome di *general intellect*. Non sono entità isolate, ma realtà strettamente intrecciate che modellano e vengono modellate dalla società. Tale molteplicità di piani interrelati emerge, come vedremo, nella nozione e analisi della macchina e della particolare configurazione di questa all'interno del modo di produzione capitalistico, costituendo il prodotto più proprio della divisione del lavoro, ma anche la possibilità del suo superamento. Il saggio sarà articolato in quattro sezioni: una prima che intende chiarire cosa si intende per teoria delle macchine. Una seconda considera il ruolo specifico della tecnica all'interno del pensiero di Marx, soprattutto inerentemente alla possibilità di un determinismo tecnologico, declinata a partire dal nesso uomo-strumento-natura. Una terza è dedicata alla macchina e alla sua relazione con i rapporti di produzione e con la scienza, in particolare, verranno presi in considerazione passi dai *Manoscritti*, da *Per la critica dell'economia politica*, il noto *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse* e il capitolo XIII del primo libro del *Capitale*; infine verrà tratteggiata alla luce del concetto di *General Intellect* la portata emancipativa della teoria delle macchine marxiana.

Prima di iniziare a sviluppare gli obiettivi teorici del lavoro, occorre chiarire a mo' di premessa cosa si intende in questo contesto per teoria delle macchine.

2. La teoria delle macchine

Per teoria delle macchine intendiamo il punto di partenza di una antropologia della tecnica che vede nella macchina il correlato oggettivo della "natura ancipite della tecnica"¹⁶. Tale natura doppia, ben rappresentata dall'ambiguità del termine greco *techne*, traducibile a un tempo come arte e tecnica, risiede nella duplice funzione delle tecnologie come mezzi di potenziamento, ma anche di esautorazione di alcune facoltà umane, e *mutatis mutandis* di emancipazione e assoggettamento. Una seconda ambivalenza consiste nel potere delle tecnologie di mediare la relazione tra umano e mondo, ma anche di retroagire sull'utilizzatore stesso determinandolo nella sua dimensione soggettiva e sociale. Se da un lato la tecnica e le macchine esteriorizzano e potenziano il gesto, dall'altro queste portano a una progressiva disattivazione dell'organo o della funzione sostituita; tali questioni costituiranno il filo conduttore della nostra analisi della tecnica in Marx. Ora per macchina, ed è questa una definizione che potrebbe andar bene anche per Marx, si intende innanzitutto un congegno e un artefatto:

Vale a dire come composizione di una pluralità di elementi materiali estratti dalla loro collocazione naturale e combinati secondo una catena di interazioni causali e retroazioni, tale che mediante il suo uso un uomo, un ceto, una classe, una corporazione, una cultura, una società, perseguono e realizzano certi loro fini¹⁷.

¹⁵ Acronimo di *Material Engagement Theory*, teoria sviluppata da Lambros Malafouris che propone di superare la separazione tradizionale tra mente e materia, sostenendo che il pensiero umano si costituisce attraverso l'interazione pratica e continua con gli oggetti materiali; secondo la MET, la cognizione è estesa e plasmata dai processi di manipolazione e uso degli artefatti. Cfr. Malafouris (2013).

¹⁶ Cfr. Russo (2021).

¹⁷ Ivi, p. 14.

Un artefatto appartiene alla classe degli enti tecnici (*poioumena*), che secondo la canonica definizione aristotelica, è incomparabile agli enti naturali (*physei onta*), in quanto il loro principio di movimento è radicalmente diverso: l'ente naturale è capace di automovimento (*kinesis*), l'ente tecnico ha bisogno, per quanto automatico, sempre di una attivazione esterna (*kinema*)¹⁸. Secondo tale schema causale, la causa motrice, ma anche la finale e la formale di un qualsiasi ente tecnico provengono da un fattore esterno, che Aristotele chiama lo *architechton*. La macchina è sicuramente un ente tecnico, che si differenzia dallo strumento per il suo essere composito e tuttavia non riducibile al suo mero funzionamento o meccanismo. A differenza della tradizione antica, nella modernità e nell'epoca capitalista, lo *architechton* non è necessariamente il singolo inventore, ma il modo sociale di produzione incorporato nella macchina stessa che include la scienza, e i rapporti di produzione che l'hanno generata, a loro volta circolarmente influenzati dai rapporti di produzione. Pur rimanendo l'ente tecnico attuato da una externalità, questa è per natura composita e va al di là del rapporto soggetto-oggetto. In questa frammentazione del processo di produzione, come è noto, Marx ravvisa uno dei principali motivi di alienazione dell'uomo contemporaneo.

La macchina, lungi da essere unicamente la concrezione mimetica di leggi naturali oggettivate nell'artefatto da parte della scienza, come vuole la tradizione moderna, costituisce una via traversa, appunto un'astuzia dell'ingegno umano per ingannare la natura e ottenere qualcosa forzandone i processi, che attraverso il solo ausilio della nostra mera fisiologia sarebbe impossibile. La scienza incorporata nel meccanismo non è mai fine a se stessa, ma sempre subordinata a un *telos*. Come ancora una volta sottolinea Russo¹⁹, il rapporto tra scienza e macchina non è unidirezionale, spesso nella storia sono state le macchine ad aprire nuove prospettive per la scienza e nuovi campi di sperimentazione, si pensi ad esempio al ruolo del termostato nello sviluppo del pensiero cibernetico²⁰. Considerare la macchina in tal guisa, comporta la necessaria riabilitazione della causa finale, distinguendo *de facto* macchina dal suo mero meccanismo. Mentre il meccanismo è descritto a partire dal suo funzionamento, la macchina non può essere pensata senza la necessaria presa in considerazione dei suoi fini. In poche parole, e questo lo andremo ad evidenziare anche in Marx, la macchina, come tale, ha sempre nella sua costituzione ontologica un certo *telos* umano che la dirige, in qualsiasi modo questo voglia essere declinato: dal punto di vista economico, sociale, individuale, politico, ingegneristico e così via. Una visione di tal tipo, che si colloca sulla scia dell'ontologia della tecnica aristotelica, ci porta anche a demistificare l'equiparazione epistemologica tipica della modernità tra natura e macchina, che inferiva che, dal momento che la macchina incorpora per il suo funzionamento leggi di natura, allora anche la natura può essere considerata come una macchina. Dalla tesi, sostanzialmente corretta, di una continuità epistemologica tra leggi della natura e macchina, se ne desumerebbe una metafisica secondo cui natura e macchina siano sostanzialmente equipollenti. Ciò apre la strada anche a una meccanizzazione dell'umano, finanche della *res cogitans*. Il tema della meccanizzazione, della riduzione macchinica dell'umano e il suo asservimento alla macchina sono le caratteristiche cruciali del capitalismo industriale descritto da Marx proprio nel *Capitale* e nei *Grundrisse*. Tale *reductio ad machina*, come vedremo, sarà in Marx diagnosticata in relazione sia a una "naturale" vocazione di questa sia a partire da determinati rapporti di produzione, in cui tanto la scienza quanto la tecnica sono coinvolte nell'epoca capitalistica. Ciò che la teoria delle macchine si propone è, pertanto, la reintegrazione dell'uomo all'interno del concetto di macchina, e demistificare l'equazione tra macchina e natura: non esiste macchina senza un *telos* esterno, la questione è semmai comprendere e indirizzare tali fini, soprattutto in un'epoca, quella del tecno capitalismo, in cui l'umano

¹⁸ Aristotele, *Phys*, II, p. 192 e ss.

¹⁹ Russo (2008).

²⁰ Cfr. Pask (1969), pp. 23-24.

sembra sempre più degradato a organo cosciente del meccanismo, piuttosto che fine in se stesso. Il carattere artificioso della macchina è quello che ci permette di distinguerlo dallo strumento, che rappresenterebbe invece una forma di mediazione semplice tra uomo e natura. Per comprendere meglio tale caratteristica del macchinico, è utile, ancora una volta, richiamare un passo (pseudo)aristotelico, questa volta dalla *Meccanica*:

Oggetto del nostro stupore sono i fenomeni secondo natura (*kata physin*) di cui ignoriamo la causa, e quelli contro natura (*para physin*) dovuti ad abilità e a interventi dell'uomo per suo proprio beneficio. La natura opera spesso in contrasto con il nostro vantaggio, perché il suo corso è sempre lo stesso, immutabile, mentre è vario e di volta in volta mutevole ciò che è utile per noi. Così, quando bisogna agire violando la natura, la difficoltà ci imbarazza e richiede una specifica abilità: perciò chiamiamo quella parte dell'arte (*techne*) che ci aiuta rispetto a tali difficoltà: *mechane*²¹.

La *mechane*²², incorpora una certa finalità, o meglio sottomette la causa efficiente – il meccanismo – a una causa finale, secondo una via traversa rispetto all'ordine naturale, appunto: *para physin*²³. Infine, la macchina si distingue per la sua tendenza crescente all'automazione – come Marx non ha mancato di sottolineare – integrando elementi di trasformazione funzionale ed energetica. Essa libera la mano umana dal contatto diretto con il lavoro, intervenendo solo sulle proprie parti. Il suo ruolo principale è mettere in relazione diverse forze, sistemi energetici e strumenti che la compongono, spesso trasformandoli (ad esempio da moto circolare a rettilineo o da energia termica a elettrica). In conclusione, possiamo dunque definire la macchina in via preliminare come «medium strumentale artificioso tra uomo e natura, e tra uomo e uomo, tendente all'automatismo, ma finalizzato in maniera eteronoma, che incarna una decisione preteorica intorno alla causalità»²⁴.

Tuttavia, la teoria delle macchine appena descritta assume una posizione eccessivamente oggettivista, ovvero tende a considerare la macchina e il *telos* che ne presiederebbe l'individuazione solo a partire da un'ontologia e genealogia dell'oggetto che astrae dai rapporti sociali, storici ed economici incorporati in ogni macchina storicamente data. Ecco che la filosofia di Marx, declinata sotto la lente dell'antropologia della tecnica, permette di integrare ed arricchire tale framework teorico, senza stravolgere o forzare ermeneuticamente lo stesso pensiero marxiano.

Per una teoria delle macchine e per comprendere la natura ambigua ed ancipite della tecnica, è necessario dunque sempre partire nesso antropologico tra umano-tecnica-natura. Ed è proprio quello che andremo a fare a partire da alcuni luoghi dell'opera di Marx.

3. Tra determinismo e fondamento zoo-tecno-logico

La questione del determinismo tecnologico in Marx è stata, come accennavamo nell'introduzione, ampiamente dibattuta in sede critica. L'origine della questione si deve all'interpretazione di Bucharin, che ad onor del vero in *Historical Materialism: A System of*

²¹ Aristotele (2010), p. 164.

²² La *mechane* inizialmente identificava una specie di gru utilizzata nel teatro greco composta da bracci e pulegge, usata per sollevare gli attori durante la rappresentazione, ed era usata principalmente per rappresentare l'ingresso di un dio sulla scena, era pertanto una vera e propria finzione scenica, quello che oggi definiremmo "effetto speciale". Da qui deriva il latino *deus ex machina*.

²³ Sul tema vedi Russo (2023).

²⁴ Russo (2021), p. 20.

*Sociology*²⁵ non fu l'unico a sostenere nel dibattito marxista²⁶ la posizione, di una priorità dei mezzi di produzione sul divenire dialettico della storia e della società. Bucharin sosteneva che lo sviluppo di una società era diretta espressione delle forze produttive²⁷, per cui l'aumento e la prosperità della popolazione erano direttamente proporzionali all'incremento della potenza dei mezzi di produzione nel soddisfacimento dei bisogni. In questo senso, le macchine fanno la storia, perché sono la condizione di possibilità della prosperità di una società. Questa interpretazione, come sottolinea MacKenzie²⁸, si basa in primis sull'equivalenza tra forze di produzione e tecnologia; in secondo luogo, lo sviluppo di tali forze è considerato per sé e non in una relazione dialettica con rapporti di produzione. Le forze produttive comprendono le tecnologie, ma non tutte le forze produttive sono tecnologie, includendo anche gli umani come forza lavoro e le conoscenze tecniche oggettivate nelle tecnologie o sviluppate grazie ad esse. Questa visione determinista è stata poi aggiornata da Shaw nel suo lavoro *"The Handmill Gives You the Feudal Lord": Marx's Technological Determinism*. Sulla scorta del celebre passo di *Miseria della filosofia*²⁹, di cui diremo dopo, Shaw afferma che data la differenza tra forze produttive e rapporti di produzione, intesi come le relazioni sociali e tecniche in cui avviene la produzione (come le strutture della proprietà), le prime sono il piano costitutivo-trascendentale delle seconde. Pertanto, quando c'è un miglioramento o una innovazione tecnologica sul piano delle capacità produttive, allora le strutture sociali cambiano in funzione delle nuove possibilità dischiuse. La dialettica storica, che dovrebbe portare dal feudalesimo al socialismo passando per il capitalismo, è spiegata e guidata dal progresso tecnologico. Di conseguenza, più che di determinismo tecnologico Shaw parla di determinismo delle forze produttive³⁰. In tale impostazione, lo stesso conflitto tra le classi emerge, quando sorge una sproporzione tra l'antiquatezza dei rapporti di produzione rispetto a nuove forze produttive. Una interpretazione meno polarizzata è stata poi discussa da Heilbroner nel suo *Do Machines Make History?*. L'autore sostiene che se è vero che la tecnologia in Marx è una potenza storica perché influenza e determina in alcuni casi i modi di produzione, essa non opera in isolamento, ma in concerto con fattori politici sociali ed economici. Per quanto il progresso tecnologico segua nell'impostazione marxiana uno sviluppo progressivo e razionale, che coinvolge il sapere scientifico, i sostrati materiali e l'accumulazione, esso è sempre attività sociale³¹. Inoltre, i cambiamenti tecnologici devono sempre essere compatibili con i rapporti di produzione e i rapporti sociali che li hanno determinati. Pertanto, la dimensione tecnologica di una società non è di per sé sufficiente a dedurne le caratteristiche politiche, pur influenzando naturalmente i modi di produzione e il tipo di forza lavoro. Nelle società capitaliste, in particolare, nota ancora Heilbroner, è la legge del mercato a determinare la costante innovazione tecnologica, non il contrario, pertanto, e questa è una tesi condivisa anche da MacKenzie, non è possibile parlare in Marx di determinismo *stricto sensu*, ma di piani interrelati e comunicanti. Anche Bimber nel suo *Karl Marx and the Three Faces of Technological Determinism* ha fornito numerosi argomenti contro l'ipotesi determinista³².

Merita notare come già Lukács, nella recensione al lavoro di Bucharin, intitolata *Technology and Social Relations* (1966), prende esplicitamente posizione rispetto al determinismo, asserendo che, qualsiasi tentativo di ritrovare nel materialismo dialettico

²⁵ Bucharin (1925). L'opera è stata pubblicata con il titolo *Теория исторического материализма* nel 1921, tradotta in italiano nel 1977, con il titolo più aderente all'originale, di *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista* per i tipi di La Nuova Italia. L'opera è stata ristampata a cura di G. Mastroianni, pubblicata da Unicopli nel 2007. Nel presente saggio, tuttavia, non disponendo delle edizioni italiane, cito dalla prima traduzione inglese autorizzata del 1925, digitalizzata e disponibile su archive.org.

²⁶ Cfr. MacKenzie (1984), Reinfelder (1980).

²⁷ Bucharin (1925), p. 124.

²⁸ MacKenzie (1984), p. 476.

²⁹ Marx (1969), p. 94.

³⁰ Shaw (1979), p. 158.

³¹ Heilbroner, p. 342 e ss.

³² Bimber (1990).

marxiano un piano fondazionale diverso dalle relazioni tra esseri umani nel processo di produzione, conduce inevitabilmente al feticismo³³. Pur ammettendo che la tecnica può retroattivamente influenzare le forze di produzione, essa non può assolutamente essere identificata con le forze produttive; un tale tentativo sarebbe «né valido, né marxista»³⁴. La tecnica è piuttosto un momento delle forze produttive, assimilabile ai mezzi di produzione, ma non coincide punto con esse, né è il principale motore del loro cambiamento³⁵. Comunque stiano le cose in sede critica, tuttavia, in questo contesto, si proverà a delineare una risposta al determinismo marxista a partire dal fondamento antropologico, o meglio, *zoo-tecno-logico*, che, almeno è la tesi qui sostenuta, costituisce il punto di partenza della filosofia marxiana e della sua teoria della macchina³⁶.

La curvatura antropologica della filosofia al termine della stagione dell'idealismo tedesco è certamente ciò che storicamente ha caratterizzato l'hegelismo di sinistra a partire da Feuerbach. Come è noto, Marx nelle *Tesi su Feuerbach* (1845) ha ribadito, proprio in opposizione a quest'ultimo, che l'essere umano non è mera astrazione, individuo singolo astratto, ma il prodotto di rapporti sociali (Tesi VI). Il difetto principale di quella filosofia era nella caratterizzazione dell'uomo come soggetto e non come attività pratica, attività umana sensibile (Tesi I), e soprattutto nell'inquadrare l'attività umana non come attività produttrice oggettiva, ma essenzialmente teorica³⁷. Orbene, per Marx è nell'attività pratica che l'uomo costruisce la realtà, dando forma al mondo e a se stesso. La III tesi è a tal proposito esplicita:

La dottrina materialistica che gli uomini sono prodotti dell'ambiente e dell'educazione, e che pertanto uomini mutati sono prodotti di un altro ambiente e di una mutata educazione, dimentica che sono proprio gli uomini che modificano l'ambiente e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa perciò giunge necessariamente a scindere la società in due parti, una delle quali sta al di sopra della società (per esempio in Roberto Owen). La coincidenza nel variare dell'ambiente e dell'attività umana può solo essere concepita e compresa razionalmente come pratica rivoluzionaria³⁸.

L'umano, secondo il giovane Marx, è sempre prodotto dialettico di interazioni dinamiche con l'ambiente. Nel contesto della seconda natura culturale e sociale non si dà mai una soggettività astratta rispetto ai rapporti sociali (Tesi VI). La prassi rivoluzionaria consiste proprio nella modifica dell'ambiente prima naturale e poi sociale in cui l'essere umano vive. Mutando, l'ambiente, ad un tempo, muta anche il tipo umano che scaturirà da questo secondo una circolarità dialettica. La modifica della natura mediante la prassi tecnica è, per giunta, il primo fattore di antropogenesi, al punto da poter azzardare che antropogenesi è sempre tecnogenesi. Teniamo fermo questo punto.

Il fondamento zoo-tecno-logico dell'umano ci pare rintracciabile sin dai primi lavori di Marx. Nei *Manoscritti* troviamo alcuni dei passaggi più significativi a tal proposito, che potrebbero senz'altro avvalorare l'ipotesi di un Marx come figura centrale, tra le altre cose, della antropologia filosofica otto-novecentesca al fianco di Kapp, Alsberg e Gehlen³⁹.

Ad onor del vero, già Bucharin, coglie questa affinità. Nelle pagine del citato *Historical Materialism*, dopo aver affrontato la definizione di Benjamin Franklin dell'uomo come "tool making animal", discute e condivide la teoria dell'esteriorizzazione di Ernst Kapp, proprio nella discussione zoo-antropologica delle differenze specifiche tra uomo e animale.

³³ Lukács (1966), p. 29. Lukács ritiene che in Marx non sia possibile, a onor del vero, nemmeno parlare di economicismo o determinismo economico, altrimenti non si spiegherebbe il potere di ribellione intrinseco alle forze produttive. Cfr. Lukács (1973), p. 298.

³⁴ Lukács (1966), p. 29

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Una impostazione simile è condivisa da Axelos (1963), p. 93 e ss.

³⁷ Marx critica aspramente anche il ricorso di Feuerbach all'intuizione sensibile di kantiana memoria, poiché egli non concepisce il sensibile stesso come attività pratica e sensibile umana (Tesi V).

³⁸ Cito dalla traduzione di Togliatti apparsa nel volume Engels (1950), pp. 77-80.

³⁹ Una affinità in tal senso tra Marx e Kapp è stata colta ad esempio da Bucharin (1925), pp. 116-117.

Bucharin in un paragrafo sulle forze produttive e sulla differenza specifica tra natura e società, analizzando un passo del capitale in cui Marx cita e discute la nozione di adattamento darwiniana⁴⁰, afferma che la differenza tra uomo e animale sta nel fatto che mentre quest'ultimo si adatta all'ambiente, l'uomo rende l'ambiente adatto a lui. Questo "rendere adatto" si oggettiva in primo luogo come esteriorizzazione negli oggetti semplici di funzioni ed organi corporei, come dimostrano le citazioni puntuali dalle *Grundlinien einer Philosophie der Technik*⁴¹, in secondo luogo come graduale ottimizzazione e liberazione del e dal lavoro fisico attraverso lo strumento, verso lo sviluppo di altre forme di produzione intellettuali. Questo rapporto, nota Bucharin, però si rovescia nel momento in cui le "forze produttive materiali della società", in particolare gli strumenti di produzione, finiscono per determinare la natura del lavoratore⁴².

In Marx il modo di essere fondamentale dell'umano nel mondo è il lavoro, che si estrinseca nella fabbricazione di strumenti e questo è un tratto distintivo che troviamo almeno dai *Manoscritti* fino al *Capitale*. Marx, come notano Axelos e Bucharin, condividerebbe con Franklin la stessa definizione di *anthropos*⁴³, sebbene da una prospettiva meno rigidamente essenzialista.

Nei *Manoscritti* il riferimento è esplicito; riportiamo qui un passaggio lungo ma esplicativo dal primo:

Infatti il lavoro, l'attività vitale, la vita produttiva stessa appaiono all'uomo in primo luogo soltanto come un mezzo per la soddisfazione di un bisogno, del bisogno di conservare l'esistenza fisica. Ma la vita produttiva è la vita della specie. È la vita che produce la vita. In una determinata attività vitale sta interamente il carattere di una "species", sta il suo carattere specifico; e l'attività libera e cosciente è il carattere dell'uomo. La vita stessa appare soltanto come mezzo di vita. [...] La creazione pratica di un mondo oggettivo, la trasformazione della natura inorganica è la riprova che l'uomo è un essere appartenente ad una specie e dotato di coscienza, cioè un essere che si comporta verso la specie come verso il suo proprio essere, o verso se stesso come un essere appartenente ad una specie. Certamente anche l'animale produce. Si fabbrica un nido, delle abitazioni, come fanno le api, i castori, le formiche, ecc. Solo che l'animale produce unicamente ciò che gli occorre immediatamente per sé o per i suoi nati; produce in modo unilaterale, mentre l'uomo produce in modo universale, produce solo sotto l'impero del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico, e produce veramente soltanto quando è libero da esso; l'animale riproduce soltanto se stesso, mentre l'uomo riproduce l'intera natura; il prodotto dell'animale appartiene immediatamente al suo corpo fisico, mentre l'uomo si pone liberamente di fronte al suo prodotto⁴⁴.

In questo passo molto denso, Marx attesta che, per usare la fortunata formula di Heidegger desunta dalla discussione delle tesi di von Uexküll, l'uomo è autenticamente se stesso in quanto "formatore di mondo"⁴⁵. La sua attività vitale, il suo *conatus* volto alla conservazione e accrescimento della specie si estrinseca immediatamente nell'attività lavorativa. Egli è già da sempre *homo faber*, per questo la teoria è sempre mediata nella prassi vitale e sempre riconducibile ad essa⁴⁶. Posto che la vita produttiva accomuna il vivente, la

⁴⁰ Marx (2024), p. 377 n.

⁴¹ Kapp (1877), pp. 42-45. È utile citare qui alcuni passaggi: «Utilizzando gli oggetti trovati nell'ambiente immediato, i primi strumenti si presentarono come un prolungamento, un'espansione o una riduzione degli organi corporei» (p. 42), «Il dito piegato diventa un uncino; la cavità della mano, una ciotola; la spada, la lancia, il timone, la pala, il rastrello, l'aratro, il tridente rappresentano le varie direzioni e posizioni del braccio, della mano e delle dita» (p. 45).

⁴² Bucharin (1925), pp. 115-117.

⁴³ Axelos (1963), p. 94.

⁴⁴ Marx (1968), pp. 78-79.

⁴⁵ Heidegger (1999), p. 258.

⁴⁶ Questo potrebbe essere un punto di contatto tra le filosofie di Marx e Nietzsche; sul tema vedi anche Di Marco (1984).

produzione, in quanto cosciente trasformazione della natura inorganica per i propri fini, è il principio di individuazione della specie umana. Il carattere creativo dell'uomo è manifestazione della sua libera attività creatrice, che ha nella natura intera il suo campo di attività. L'oggetto della produzione è esteriorizzazione e proiezione della sua particolare *vis creativa*.

Ancora nel primo libro del *Capitale*, in un passo di circa venti anni successivo, Marx afferma:

Noi presupponiamo il lavoro in una forma in cui esso appartiene esclusivamente *all'uomo*. Un ragno compie operazioni che assomigliano a quelle di un tessitore e un'ape fa vergognare molti maestri costruttori umani per come costruisce le celle di cera. Ciò che però fin dall'inizio distingue il peggior mastro costruttore dalla migliore ape è che egli si è costruito la cella nella sua testa prima di costruirla nella cera. Alla fine del processo lavorativo viene fuori un risultato che già dall'inizio era presente nella *rappresentazione del lavoratore*, dunque *idealmente*. Non che egli *provochi* solamente una modificazione di forma dell'elemento naturale; allo stesso tempo egli *rende effettuale* nell'elemento naturale *il proprio scopo*, che egli *conosce*, che, come legge, determina la maniera del suo fare e al quale egli deve subordinare il proprio volere⁴⁷.

Il lavoro, che è la modalità di ogni *poiesis* tecnica, è attività sottomessa allo scopo mediata coscientemente. Vediamo come già questa affermazione del *Capitale* risuoni con la teoria delle macchine, secondo cui non esiste ente tecnico senza una teleologia, un progetto, almeno in partenza⁴⁸. Produzione è imporre i propri fini alla natura. Se il lavoro è l'attività che produce strumenti e tramite gli strumenti modifica la natura, è sempre, in quanto libero e cosciente, teleologicamente orientato. In secondo luogo, ogni ente tecnico, e in caso eminente la macchina, è da un certo punto di vista risultato di un fare orientato a un fine. Ora come giustamente sottolinea anche Bucharin⁴⁹, l'adattamento degli animali alla natura consiste nella modifica dei loro organi – piedi, mascelle, pinne, ecc. – e rappresenta un adattamento biologico passivo. Ma la società umana si adatta alla natura non biologicamente, bensì tecnicamente, in modo attivo e teleologico attraverso la fabbricazione di strumenti. Ma che cos'è per Marx concretamente uno strumento o mezzo di lavoro mediante cui l'umano esercita il genio della sua specie?

Il mezzo di lavoro è una cosa o un complesso di cose che il lavoratore introduce fra sé e l'oggetto di lavoro e che gli servono da *conduttore* della propria attività su questo oggetto. Egli usa le proprietà meccaniche, fisiche, chimiche delle cose per farle agire, come mezzi di potere, su altre cose in modo *conforme al proprio scopo*. L'oggetto di cui il lavoratore si impadronisce immediatamente – a prescindere dall'afferrare mezzi di sussistenza già pronti, frutti per es. – circostanza in cui gli servono da mezzi di lavoro solo gli organi del suo corpo – non è l'oggetto di lavoro, bensì il mezzo di lavoro. Così lo stesso elemento naturale diviene organo della sua attività, un organo che egli aggiunge ai suoi organi corporei, estendendo, a dispetto della Bibbia, la propria figura naturale⁵⁰.

Se stanno così le cose, allora Bucharin ha ragione a cogliere un parallelo tra Marx e Kapp, da un comune retroterra hegeliano. L'elemento naturale, incorporato nello strumento, diviene sociale proprio a partire dall'esteriorizzazione e proiezione dell'organo

⁴⁷ Marx (2024), p. 181 e ss.

⁴⁸ Anders e Jonas hanno tuttavia sottolineato come nell'epoca della tecnica, in quanto fenomeno planetario, molto spesso l'umano paghi la cecità rispetto ai fini della sua azione. Questo prova una autonomia teleologica della tecnica, che diviene istanza a se stante, con una teleologia propria, immanente ed extraumana. La cecità verso i fini e il gap tra agire e immaginare è ciò che connotano in Anders il dislivello prometeico, la situazione tipica dell'uomo nell'epoca della tecnica. Cfr. Anders (2007a).

⁴⁹ Bucharin (1925), p. 116.

⁵⁰ Marx (2024), p. 182 e ss. Sul tema cfr. anche il passo dei *Grundrisse* in Marx (1970b), p. 402 e ss.

(*Organprojektion*)⁵¹. Ogni strumento è medium del nostro rapporto con la natura, ma è anche esteriorizzazione protesica della nostra stessa natura organica. La questione, posta in questi termini, potrebbe consentire di interpretare l'intera società umana come un sistema di organi artificiali che, grazie alla tecnologia e alla cooperazione, consentono un adattamento diretto e immediato alla natura. Questo, contemporaneamente esonererebbe l'uomo dall'adattamento corporeo⁵², di fatto disattivando via via le funzioni organiche potenziante e surrogare dagli strumenti. Anche in Marx, dunque, la tecnica avrebbe una ancipite funzione di proiezione, ma anche di disattivazione corporea, ovvero il principio della *Körperausschaltung* poi formulato da Paul Alsberg⁵³. Essa è, come correlato del lavoro e frutto della libera creatività dell'uomo, in prima istanza, una potenza emancipatrice, che affranca l'uomo dalla lotta per l'esistenza e dal lavoro, ma anche la possibilità dell'esautorazione umana.

Il sistema tecnico ed economico, che scaturisce dall'incessante lavoro umano di trasformazione della natura, funge da preciso indicatore materiale del rapporto tra la società e la natura stessa. Così come la biologia evoluzionistica e la meccanica del vivente studiano il processo di formazione degli organi e della morfologia delle forme viventi, bisognerebbe inaugurare anche una teoria evoluzionista dell'oggetto tecnico come indice di un determinato sviluppo sociale ed economico di una organizzazione sociale⁵⁴. Marx, da attento ed entusiasta lettore di Darwin⁵⁵, in una nota del XIII capitolo del *Capitale*⁵⁶ osserva che così come il naturalista ha posto l'attenzione sulla storia della tecnologia naturale, ovvero sulla formazione degli organi degli animali e delle piante, altrettanta attenzione la meriterebbe lo studio degli organi artificiali produttivi dell'uomo sociale, che costituiscono il presupposto materiale per qualunque organizzazione ed evoluzione della società. Anzi, tal compito, parafrasando Vico, sarebbe ancora più semplice perché siamo noi gli architetti

⁵¹ Kapp (1877), pp. 40-67.

⁵² Il concetto di *esonero* (*Entlastung*) è centrale in Gehlen per comprendere la specificità antropologica dell'essere umano, da lui definito, sulla scorta di Herder, come *Mängelwesen*, ovvero "essere carente". L'uomo, privo di specializzazioni istintuali rigide, sopperisce tecnicamente a questa indeterminatezza biologica, mediante la costruzione di istituzioni, strumenti e abitudini che funzionano da dispositivi di esonero. Tali strutture permettono all'individuo di alleggerire il carico cognitivo e comportamentale richiesto dall'ambiente, stabilizzando l'azione e riducendo l'imprevedibilità del mondo. Le istituzioni, in particolare, assumono un ruolo determinante nel fornire cornici comportamentali predefinite, liberando così l'individuo dalla necessità di decidere di volta in volta. In questo senso, l'esonero non è solo un meccanismo adattivo, ma anche una condizione di possibilità della libertà umana, poiché consente all'uomo di investire energie in attività superiori, simboliche o creative. Si vede come la macchina in Marx, sebbene da prospettive teoriche ed epistemologiche differenti, ha nei *Grundrisse* lo stesso potere emancipativo ed esonerante. Cfr. Gehlen (2010).

⁵³ Paul Alsberg introduce il concetto di *Körperausschaltungsprinzip* (principio di disattivazione del corpo) per descrivere una svolta fondamentale nell'evoluzione dell'essere umano rispetto agli altri animali. A differenza delle altre specie, che adattano il corpo all'ambiente attraverso mutazioni biologiche, l'uomo sviluppa una strategia opposta: surroga nella mediazione tecnica l'adattamento corporeo-biologico. Il principio di disattivazione si manifesta, dunque, nella capacità dell'essere umano di esteriorizzare le proprie funzioni vitali e operative a strumenti e oggetti esterni, dislocando così la funzione biologica e bio-meccanica fuori dal corpo stesso. In questa prospettiva, il bastone non è solo un ausilio, ma un prolungamento ontologicamente decisivo del corpo, espressione di una riconfigurazione tecnica dell'adattamento. Alsberg identifica in questa capacità la cifra distintiva dell'umanità, sottolineando come essa comporti una progressiva emancipazione dalle determinazioni biologiche e un'espansione potenzialmente illimitata del potere di agire nel mondo. Cfr. Alsberg (2020). Il principio di disattivazione corporea, che Alsberg ascrive alle tecnologie, è una dinamica ravvisabile anche in Marx come vedremo, specialmente riguardo al potere esautorante che le macchine hanno nei confronti del lavoro vivo.

⁵⁴ Cfr. anche Bucharin (1925), p. 117.

⁵⁵ È risaputo che tra i due studiosi ci furono dei contatti indiretti. Marx lesse l'origine della specie nel 1860 e partecipò ad una serie di lezioni a Londra in cui Huxley spiegava agli operai inglesi la teoria dell'evoluzione. Marx accettò con entusiasmo la teoria dell'evoluzione, soprattutto il suo impianto materialista e la sua natura non teleologica. Addirittura, confesserà ad Engels che l'*Origine* conteneva le basi di storia naturale per la loro visione, in quanto fondava la lotta di classe nella selezione. Ci fu anche nel 1873 uno scambio epistolare tra i due, dopo che Marx inviò a Darwin una copia (in tedesco) del *Capitale*. Darwin probabilmente non lesse il lavoro di Marx, non vi sono annotazioni sulla copia, e semmai sfogliò fino alla pagina 105 che risulta l'ultima tagliata. Per un quadro esaustivo della questione vedi Colp (1974).

⁵⁶ Marx (2024), p. 377 n.

degli enti artificiali. Una storia e una genealogia della tecnica sono quindi compiti primari di ogni concezione materialistica della storia, in quanto base materiale di ogni società storicamente data⁵⁷. La tecnica, quindi, svela il comportamento attivo dell'umano nei confronti della natura, i modi immediati di produzione e riproduzione della sua vita.

Le tecniche mostrano come l'essere umano interagisce con la natura, il modo in cui organizza la produzione per garantirsi la sopravvivenza, e rivela così anche come si sviluppano i suoi rapporti sociali e le idee che da questi rapporti nascono. In una singolare assonanza del passo del *Capitale* citato con l'opera di Kapp, i primi strumenti sono riproduzioni di funzioni ed organi specifici dell'essere umano e si vanno via via a specializzare secondo gradi di astrazione sempre maggiore dal loro corrispettivo organico⁵⁸. Se infatti gli strumenti sono esteriorizzazioni della nostra libertà creatrice, essi stessi tendono da un lato all'autonomia, dall'altro a riunirsi in complessi macchinici sempre più sofisticati proprio come naturale esteriorizzazione della natura cooperativa dei rapporti di produzione umani. Kapp a tal proposito, ma è una riflessione che potrebbe essere fatta propria anche da Marx, sottolineava così come l'avambraccio si esteriorizza nel martello, l'intero sistema nervoso si esteriorizza nella rete del telegrafo e oggi potremmo dire la nostra conoscenza e ragione si esteriorizzano nella AI. È chiaro che il modello dell'esteriorizzazione è qui il corpo umano e l'intera attività umana; tendenza del macchinico è quindi l'integrale sostituzione dell'uomo, o meglio, l'affrancamento di questo dalla fatica dell'attività lavorativa diretta sulla natura.

Possiamo ora sulla scorta di quanto esposto provare una interpretazione del noto frammento di *Miseria della filosofia*, che per comodità riportiamo:

Il signor Proudhon, l'economista, invece, ha compreso perfettamente che gli uomini fabbricano il panno, la tela, la seta entro determinati rapporti di produzione. Ma egli non ha compreso che questi rapporti sociali determinati sono prodotti dagli uomini esattamente come sono la tela, il lino, ecc. I rapporti sociali sono intimamente connessi alle forze produttive. Impadronendosi di nuove forze produttive, gli uomini cambiano il loro modo di produzione e, cambiando il modo di produzione, la maniera di guadagnarsi la vita, cambiano tutti i loro rapporti sociali. Il mulino a braccia vi darà la società col signore feudale, e il mulino a vapore la società col capitalista industriale. Quegli stessi uomini che stabiliscono i rapporti sociali conformemente alla loro produttività materiale, producono anche i principi, le idee, le categorie, conformemente ai loro rapporti sociali. Così queste idee, queste categorie sono tanto poco eterne quanto le relazioni che esse esprimono. Sono prodotti storici e transitori. Vi è un continuo movimento accrescimento nelle forze produttive, di distruzione nei rapporti sociali, formazione le idee; di immutabile non vi è che l'astrazione del movimento: *mors immortalis*⁵⁹.

Sulla scorta delle analisi precedenti, ci pare che questo passaggio sia in continuità con i passi del *Capitale* e dei *Manoscritti* sopra discussi. L'attività lavorativa di trasformazione della natura produce direttamente, in quanto attività collettiva e cooperativa, i rapporti sociali e di produzione. Il lavoro, come attività della forza produttiva, è però sempre dato in rapporti sociali in quanto non esiste nella preistoria e nella storia un lavoratore singolo e irrelato, data la complessità del sistema dei bisogni. I rapporti sociali ci sembrano quindi scaturire dalla natura poietica ed esteriorizzante dell'uomo, questi però a loro volta organizzano le forze produttive. L'animale sociale è tale solo sulla scorta del suo essere animale tecnico e viceversa. E questa ancestrale tecnicità, che è sempre apertura alla

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ È utile citare qui alcuni passaggi da Kapp (1877), p. 45: «Utilizzando gli oggetti trovati nell'ambiente immediato, i primi strumenti si presentarono come un prolungamento, un'espansione o una riduzione degli organi corporei» (p. 42), «Il dito piegato diventa un uncino; la cavità della mano, una ciotola; la spada, la lancia, il timone, la pala, il rastrello, l'aratro, il tridente rappresentano le varie direzioni e posizioni del braccio, della mano e delle dita».

⁵⁹ Marx (1969), p. 92.

cooperazione, informa anche la struttura delle forze produttive (forza lavoro, mezzi e conoscenze tecniche). È il lavoro stesso che crea ed instaura i rapporti sociali come espressione delle forze produttive, che a loro volta sono espressione di un fondamento zootecno-logico. Le forze produttive non sono statiche ma dinamiche, in quanto, cambiando i modi di produzione in base a nuove necessità nel sistema dei bisogni nascono nuovi rapporti di potere o si incoraggiano anche nuove scoperte scientifiche e geografiche. Le idee, il diritto, la cultura, il livello della sovrastruttura sono anche essi espressione o conseguenze della naturale produttività con cui l'uomo provvede al proprio sistema di bisogni, pertanto, anche il tipo di soggettività, sia individuale che di classe, è un prodotto di questa dinamica. Ed ecco spiegato perché il signore feudale è prodotto dal mulino a braccia, il mulino a vapore dà il capitalista e ancora la fabbrica il proletario, non perché l'ente tecnico ha da sé una funzione spermatica, ma perché esso in quanto prodotto ed esteriorizzazione dell'umano, quindi espressione di una cultura materiale, di conoscenze tecno-scientifiche e di determinati rapporti di produzione, retroagisce sui rapporti di produzione stessi creando nuove soggettività e rapporti di classe. Ciò spiega perché la tecnica influenza i processi di soggettivazione degli uomini storicamente dati, i rapporti di produzione e i conflitti tra classi. Questi piani sono appunto interrelati come Marx sostiene anche nel *Manifesto*:

La grande industria ha prodotto il mercato mondiale, già avviato dalla scoperta dell'America. Il mercato mondiale ha dato uno sviluppo immenso al commercio, alla navigazione, alle comunicazioni su terraferma. Questo sviluppo ha contribuito a sua volta all'espansione dell'industria, e, nella stessa misura in cui si estendevano l'industria, il commercio, la navigazione, le ferrovie, anche la borghesia si è sviluppata, ha accresciuto i suoi capitali e ha risospinto in secondo piano tutte le classi tramandate dal Medioevo⁶⁰.

La grande industria, che nasce a differenza della manifattura non dalla forza-lavoro, ma dal mezzo di lavoro⁶¹, (quindi comunque a partire dalle forze produttive) produce il mercato globale che era già stato però inaugurato dalla scoperta dell'America, questa a sua volta frutto di conoscenze tecno-scientifiche e di rapporti di produzione prodotte a partire dal crepuscolo della società feudale. A sua volta il mercato, quindi la struttura economica ha determinato lo sviluppo dell'industria e quindi un nuovo tipo di rapporti sociali e di produzione conflittuali tra borghesia e proletariato. Il conflitto di classe è dunque determinato come afferma anche la prefazione del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, da questa dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione.

Riportiamo qui il passo:

Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di

⁶⁰ Marx (1999), p. 82.

⁶¹ Marx (2024), p. 376.

rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura⁶².

La riproduzione della vita sociale umana, che comprende e risolve la riproduzione biologica nella specie, instaura determinati rapporti di produzione, che riflettono le forze produttive materiali. Questi rapporti costituiscono la struttura rispetto a cui ogni piano sovrastrutturale (politico, sociale, culturale, psicologico, identitario) è determinato. Il conflitto nasce nel momento in cui i rapporti di produzione esistenti non sono più adeguati allo sviluppo delle forze produttive che a loro volta erano espressione di tali rapporti. La rivoluzione è diretta e inevitabile espressione di questa dinamica storica, in cui però la base economica strutturale ci pare a tutti gli effetti espressione dell'esigenza pratica della riproduzione della vita sociale dell'uomo.

Tirando le somme, quindi, da questa densa analisi riguardo il fondamento antropologico della filosofia marxista, si vede come la posizione determinista sostenuta da Bucharin e Shaw può essere mantenuta solo a patto che la si fondi su un piano trascendentale che vede nell'attività formatrice ed esteriorizzatrice dell'umano il suo punto iniziale e non nel determinismo tecnico, che come tale ne sarebbe epifenomeno. Non si tratta, quindi in poche parole, di determinare una priorità all'interno delle forze produttive del ruolo della forza lavoro, dei mezzi di produzione o della scienza, ma di considerarle dialetticamente nella loro circolarità e a un tempo radicate a partire dal fondamento zoo-tecno-logico dell'umano come animale poietico ed esteriorizzante. Per quel che riguarda il rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione, ci sembra che Marx pur ammettendo una reciproca influenza tra i due piani, assegni un primato alle forze produttive.

D'altro canto, ciò che Lukács, come i critici del determinismo, non ha visto è che se la tecnica è il modo della *poiesis* con cui l'uomo tenta di riprodurre la sua vita biologica e sociale modificando la natura, allora questo piano è ontologicamente e antropologicamente primo rispetto anche alla dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione, semplicemente perché l'uomo in quanto vivente vuole innanzitutto vivere; la rivoluzione non è altro che la ricerca di migliori condizioni di vita al di là della brutta sopravvivenza. Se ciò è vero allora, azzardiamo qui solo come ipotesi, il materialismo marxiano andrebbe fondato sull'antropologia della tecnica e addirittura sulla paleoantropologia, sulla archeologia cognitiva e sulla psicologia evoluzionistica⁶³. Le relazioni tra esseri umani nel processo di produzione materiale sono tali a loro volta solo a partire da un fondamento antropologico dell'umano come essere che deve necessariamente trasformare collettivamente la natura per esistere e mantenersi nel mondo. Ciò che sia i deterministi sia i loro critici non vedrebbero è il fondamento antropologico del materialismo, nella definizione dell'umano come animale poietico che esteriorizza il suo bisogno e la sua corporeità nel tentativo di afferrare (*Ergreifen*) e concettualizzare (*Begreifen*) la natura, trasformarla e prevederla. Al determinismo tecnologico è dunque opportuno sostituire il fondamento zoo-tecno-logico dell'*anthropos*, in cui Marx in via preliminare articola la relazione antropologica tra umano-natura-tecnica. Ed ecco perché, se in Marx esiste un piano fondazionale, esso, ci pare, sia rintracciabile a monte delle forze produttive, in quanto esse stesse espressione teleologica del *conatus* vitale di quell'ente che per esistere deve coscientemente modificare la natura per realizzare la propria libertà. Su questo fondamento antropologico, unendo indissolubilmente prassi, tecnica e libertà, è possibile affrontare la questione della macchina e dell'alienazione dell'umano nel sistema capitalistico.

⁶² Marx (1979), p. 5.

⁶³ Per la verità, un tentativo più o meno esplicito di fondare il marxismo nella archeologia e nella psicologia cognitiva è stato attuato da Tomasello, che con l'acribia che costituisce gli scienziati empirici, nel suo *Diventare Umano* individua nello sviluppo ontogenetico e filogenetico dell'intenzionalità congiunta e collettiva il principale fattore dell'ominazione. Cfr. Tomasello (2019).

4. Macchine, rapporti di produzione, scienza

Tutti questi piani confluiscono nella questione delle macchine. Questione che proietta e risolve l'antropologia e l'ontologia nella politica. Sarebbe fare a Marx un torto troppo grande se si vivisezionasse la sua filosofia nella ricerca di un piano trascendentale o fondazionale, tralasciando la sua portata politica ed emancipativa. Come è noto, Marx dedica alle macchine numerosi passi dei *Manoscritti*, del *Manifesto*, dei *Grundrisse*, di *Miseria della Filosofia* e il noto XIII capitolo del *Capitale* intitolato "Il macchinario e la grande industria". La macchina è il mezzo di lavoro tipico della società capitalistica. Laddove la manifattura prende come punto di partenza la forza lavoro nella cooperazione semplice, la grande industria capitalistica ha nella macchina come mezzo di lavoro il suo principio di individuazione. Nell'industria capitalistica il lavoratore, costretto a vendere la propria forza lavoro, è degradato a macchina. Citando Sieyes, Losurdo nella sua introduzione al *Manifesto*⁶⁴ nota come nella prospettiva marxiana la macchina trasforma l'uomo in macchina da lavoro, strumenti umani della produzione, strumenti bipedi, o, come lo stesso Marx avrà modo di sentenziare nel *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse*, «organi coscienti delle macchine»⁶⁵. Ora, la macchina, in quanto mezzo di produzione e quindi come forza produttiva, è la responsabile dei processi di soggettivazione ed alienazione della classe operaia. Per comprendere, dunque, l'effettiva portata della teoria delle macchine marxiana bisognerà ad un tempo comprendere cosa sia effettivamente una macchina, ma anche quali rapporti di produzione essa inverte e modifica e quali effetti retroattivi essa abbia sulla forza lavoro. Per far questo, ed evitare di disperdere la discussione in troppi riferimenti testuali, mi concentrerò essenzialmente sul *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse* e sul I libro del *Capitale*.

Come sottolinea Raniero Panzieri, all'origine del sistema capitalistico troviamo la cooperazione semplice⁶⁶. L'originaria cooperazione che contraddistingue l'operare umano, nel sistema capitalistico non si dà come condizione immediatamente preliminare a differenza di quanto accade nella manifattura. La forma capitalistica presuppone, di fatti, l'operaio salariato libero che vende il suo lavoro al capitalista, il lavoro non si trova dunque già socializzato. La manifattura aveva già introdotto la divisione del lavoro riunendolo in un'unica fabbrica sotto il controllo centralizzato del singolo capitalista. Introducendo una divisione del lavoro sempre più dettagliata, in cui ogni operaio si specializza in una sola operazione, essa rende il processo produttivo più efficiente ma anche più alienante. La direzione del capitalista coordina le diverse operazioni degli operai, trasformando il lavoro individuale in un lavoro collettivo, in cui il singolo lavoratore è solo una parte di un processo più ampio. Questi cooperanti sono tuttavia, in quanto salariati, «un modo particolare di esistenza del capitale»⁶⁷. La forza produttiva sociale del lavoro si sviluppa gratuitamente, non appena gli operai vengono messi in determinate condizioni "operative", non è un prerequisito, ma una conseguenza del lavoro in fabbrica. Questa forza produttiva è dunque immanente al capitale per sua stessa natura. La fabbrica è il luogo della divisione del lavoro tipica del processo produttivo del capitalismo. Già nella manifattura, come forma embrionale, la contrapposizione tra potenze intellettuali della produzione e gli operai si fa esplicita. Questa scissione si completa poi con la grande industria che separa la scienza dal lavoro, facendo della prima una potenza indipendente dal lavoro piegata al servizio del capitale. Secondo Panzieri lo sviluppo della tecnologia avviene all'interno di questo sviluppo capitalistico⁶⁸. Nella manifattura, per quanto parcellizzata, l'attività artigiana è ancora

⁶⁴ Marx (1999), p. 30.

⁶⁵ Marx (1970), p. 390.

⁶⁶ Panzieri (1961).

⁶⁷ Ivi, p. 53.

⁶⁸ Ivi, p. 54. Panzieri in questo frangente sembrerebbe avallare dunque una priorità dei rapporti di produzione sulle forze produttive. In questo contesto, in conformità all'impostazione del lavoro, concediamo a Panzieri che lo sviluppo della tecnologia avviene all'interno del capitalismo, purché si tratti delle tecnologie capitaliste e non della tecnologia come naturale esteriorizzazione del lavoro umano, che, come abbiamo visto

protagonista, e poiché non vi è ancora in questa una struttura oggettiva, l'insubordinazione, dovuta ancora alla specializzazione della manodopera è ancora possibile. È proprio perché la manifattura ha una base tecnica ristretta che entra in contraddizione con i bisogni da essa creati⁶⁹. L'introduzione della macchina per la genesi del capitalismo industriale è fondamentale; essa sarebbe per il sistema capitalistico un po' quello che la figura dell'astuzia della ragione aveva nell'avvicinarsi delle fasi storiche nella filosofia hegeliana, porta i rapporti di produzione e quindi la storia a una fase successiva. La manifattura non aveva potuto appropriarsi della produzione sociale in tutto il suo volume⁷⁰, proprio perché non aveva saputo superare la specializzazione nel processo lavorativo. La macchina incorpora in sé la divisione, rendendo il lavoro dell'operaio indifferente e non specializzato.

Le macchine superano l'attività di tipo artigianale come principio regolatore della produzione sociale. Così da una parte viene eliminato il motivo tecnico dell'annessione del lavoratore a una funzione parziale per tutta la vita e, dall'altra parte cadono i limiti che quello stesso principio imponeva al dominio del capitale⁷¹.

La macchina, sebbene faccia intravedere il suo potere emancipatore in quanto affranca il lavoratore dalla ripetitività della sua attività, ne realizza concretamente l'asservimento al sistema industriale. E lo può fare perché ha una struttura ben precisa, in virtù della quale lo specialismo dell'operaio può essere superato e sostituito. Per comprendere il perché, occorre far riferimento al suo meccanismo, cosa che Marx stesso compie in una vera e propria fenomenologia genealogico-critica della macchina nel XIII capitolo del *Capitale*. La macchina nel sistema capitalistico non è istanza neutrale⁷², ma vincola e promuove una determinata organizzazione delle forze produttive, incorporante rapporti di potere e sfruttamento. Se la macchina è sempre teleologicamente orientata, in questo caso, lo è a partire da determinati rapporti di produzione. Nella sua teoria delle macchine, Marx opera una distinzione tra macchina e strumento di lavoro tradizionale, e tra macchina e meccanismo. La macchina si articola in tre principali meccanismi: la macchina motrice (es. motore a vapore) che fornisce l'energia, meccanismo di trasmissione e macchina operatrice o macchina utensile che realizza l'operazione lavorativa finale⁷³. La rivoluzione industriale si impadronisce in primis dell'ultima parte dell'utensile artigiano, lasciando all'uomo due compiti: il primo ancora di generica forza motrice, il secondo di controllore della macchina. Vediamo come qui come lo schema dell'esteriorizzazione e la proiezione organica sia adeguato: la prima funzione che la macchina esteriorizzerebbe e surroga è la manodopera specifica. Marx aggiunge poi sempre tra le pagine del *Capitale*⁷⁴, che proprio dalla macchina utensile sia iniziata la rivoluzione del capitale, e l'evoluzione della macchina motrice verso un tipo di meccanismo sempre più automatico che converte e surroga la motilità umana con le forze naturali (vapore, acqua, elettricità)⁷⁵. In un passaggio decisivo del XIII capitolo notiamo quanto segue:

Se ora guardiamo più da vicino la macchina utensile o macchina operatrice vera e propria, a grandi linee, anche se spesso in forma molto modificata, troviamo gli apparecchi e gli strumenti con i quali lavorano l'artigiano e l'operaio manifatturiero; adesso però non più come strumenti dell'uomo, ma come strumenti di un meccanismo, ovvero come strumenti

in Marx e come, tra gli altri Leroi-Gourhan (1977) ha sottolineato, è un universale antropologico e naturale correlato dell'esistenza umana.

⁶⁹ Panzieri (1961), p. 54.

⁷⁰ Marx (2024), p. 374.

⁷¹ Ivi, p. 375.

⁷² Sulla non neutralità della macchina, cfr. Cengia (2017).

⁷³ Marx (2024), p. 379.

⁷⁴ Marx (2024), p. 380.

⁷⁵ In questo caso, l'influenza delle forze produttive sui rapporti di produzione ci pare esplicita.

meccanici. [...] Dopo che gli sia stato comunicato il movimento corrispondente, la macchina utensile è dunque un meccanismo che, con i suoi strumenti, esegue le stesse operazioni che prima erano eseguite con analoghi strumenti dal lavoratore⁷⁶.

L'introduzione della macchina, dunque, demansiona l'operaio proprio perché ne esteriorizza le funzioni operative e cognitive sostituendole. Di conseguenza, la specializzazione della manodopera decade e può essere reperita più a buon mercato. Questo perché lo scopo della macchina (la sua teleologia immanente) nel processo di valorizzazione capitalistico non è facilitare il lavoro e la produzione di una maggior quantità e diffusione di merci e valori d'uso, bensì l'intensificazione dell'estrazione del plusvalore relativo, aumentando la produttività del lavoro (le ore lavorate che presiedono all'aumento della produttività) e ridurre il valore della forza lavoro. Contrariamente alla sua dimensione ontologica di via traversa e di artificio per dominare la natura e liberare l'uomo dalla fatica, la vocazione della macchina, e quindi il suo *telos* eteronomo nel capitalismo, è l'estrazione di valore e l'aumento del capitale. L'estrazione del pluslavoro è così maggiorata, poiché il lavoro necessario è ridotto e, ad un tempo, è estesa la porzione della giornata lavorativa dedicata alla produzione di plusvalore. Si vede qui come la circolarità del rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione è realtà concreta: se da un lato è la macchina a consentire il passaggio da manifattura a capitalismo industriale, con il conseguente demansionamento dell'operaio, è altrettanto vero che il *telos* della macchina in tale sistema è piegato e condizionato dai rapporti di produzione preesistenti, in quanto la potenza emancipatrice dell'esteriorizzazione e l'esonero che la macchina autorizza, sono piegati all'interesse del capitale come mezzo di produzione e capitale fisso.

Nel *Frammento sulle macchine* contenuto nei *Grundrisse* Marx aveva già anticipato questi temi⁷⁷. Tra le sue righe Marx sottolinea come il capitale inglobi il mezzo di lavoro (da cui, come si è detto, è esso stesso invertebrato) nel processo di valorizzazione, esso diventa un modo di esistenza del capitale come capitale fisso⁷⁸. Il capitale trasforma poi la macchina configurandola come sistema automatico di macchine⁷⁹, composto da più organi tendenti a una generale automazione. In questo sistema, l'operaio stesso è solo un organo o ingranaggio cosciente. La macchina non è più mezzo di lavoro dell'operaio singolo che media, conformemente alla sua vocazione originaria, il rapporto tra lavoratore e natura, ma è anzi l'operaio il *medium* dell'azione della macchina, diventando praticamente strumento dello strumento, prodotto del proprio prodotto. La macchina è esteriorizzazione completa del lavoratore o, meglio, della forza lavoro in essa incorporata e che va a sostituire: essa ha una propria anima autonoma a differenza dello strumento, costituita dalle leggi che ne determinano il funzionamento, un sistema di organi ed arti, e un proprio metabolismo (macchina motrice) che consuma materie prime per mantenersi in vita. L'attività dell'operaio è regolata e infine sostituita dalla macchina. La macchina incorpora e risolve in sé, dunque, le forze produttive; anche la scienza che è inglobata e agisce al di sopra dell'operaio come un potere estraneo, piegata al processo di estrazione del valore del capitale. In questo modo, la scissione tra lavoro intellettuale e pratico raggiunge la sua *acme*. Jean Fallot in *Marx e la questione delle macchine* sottolinea come la scienza nel sistema capitalistico, in quanto lavoro intellettuale, neghi la sua essenza: viene prodotta socialmente e potrebbe beneficiare l'umanità, ma entro il capitale assume un carattere

⁷⁶ Ivi, p. 378 e ss.

⁷⁷ Per una trattazione di come Marx nel *Capitale* superi alcune concezioni espresse nei *Grundrisse* cfr. Heinrich (2013).

⁷⁸ Marx (1970b), p. 389.

⁷⁹ Ivi, p. 390. Questa idea ha avuto molta fortuna in una certa critica francese alla tecnica come in Ellul e Latouche; anche il concetto di *Apparatenwelt* che troviamo in Anders è debitore di questa dinamica evidenziata da Marx del capitale nello svilupparsi in un sistema di apparati. La differenza tra la concezione marxiana e quella di Anders è che tuttavia in quest'ultimo il piano economico è sempre subordinato a quello ontologico della tecnica al punto che tanto il sistema capitalistico che quello socialista sono indifferentemente piegati allo strapotere della tecnica "soggetto della storia". In Marx una tale posizione, come abbiamo evidenziato, non è sostenibile. Cfr. Latouche (1995) e Anders (2007b), pp. 251-256.

ambivalente e conflittuale. In particolare, la scienza aumenta la produttività del lavoro, ma tramite la macchina e l'organizzazione sociale del lavoro nella fabbrica accentua l'alienazione del lavoratore e le disuguaglianze. In secondo luogo, essa nella produzione è motore del plusvalore relativo. Le macchine che incorporano le conoscenze scientifiche pregresse e l'intelletto generale, di cui diremo a breve, incorporano il lavoro umano presente e passato, permettendo di produrre a costi sempre minori. La tecnica e la macchina, come Fallot sottolinea nella critica al lorianismo, non sono dunque avulse dal rapporto sociale, esse non sono di per sé istanze neutrali, ma dipendono dai modi di produzione in cui sono inserite che ne determinano la portata emancipativa od oppressiva. Fallot, con cui condividiamo una impostazione antropologica ma antiessenzialista⁸⁰, nota come le macchine di per sé siano esteriorizzazioni dei rapporti sociali e produttivi determinati dalla natura sociale del lavoro umano, che potenziano le capacità collettive. In questo contesto, Fallot distingue quattro definizioni marxiste di scienza⁸¹: scienza come mezzo di lavoro, scienza come forza produttiva, scienza come potenza del lavoro sociale e scienza come potenza intellettuale della produzione e *general intellect*. Come abbiamo accennato, la scienza nella sua singolare saldatura con la tecnica, diviene essa stessa una parte integrante degli strumenti produttivi. Del resto, anche Lenin aveva sottolineato come la prassi è mediazione tra pensiero e mondo. Nel capitalismo questo mezzo di lavoro⁸², prodotto dal lavoro intellettuale, è strumento ausiliario del lavoro della mano, che nella divisione del lavoro capitalistico è però separato dal lavoratore e oggettivato nella macchina. La questione della riappropriazione sociale dei mezzi di produzione interessa dunque anche la scienza; l'alienazione dell'operaio sussunto alla macchina è la stessa dello scienziato, la cui ricerca è sottomessa alle esigenze del ciclo produttivo del capitale. Ma se le cose stanno così, la scienza è anche forza produttiva immediata⁸³ come energia sociale e sapere cumulativo. Essa è sia scienza-soggetto, ossia l'attività propria degli scienziati, ma anche scienza-oggetto come oggettivata in tecnologie, manuali, istituzioni. Il capitalismo, oltre a separare lavoro pratico da quello intellettuale, tende anche a separare queste due dimensioni. La scienza-oggetto è appropriata dal capitale che estromette l'uomo comune, finanche lo scienziato, che in questo è un lavoratore salariato comune, dalla sua fruizione. Tuttavia, è proprio questo carattere sociale della scienza e della tecnica come sviluppo delle forze produttive a costituire un elemento rivoluzionario capace di rompere i rapporti di produzione esistenti e di creare le basi per la nuova società socialista.

La scienza concretizzata nelle macchine è però anche potenzialmente, in quanto forza produttiva, capace di emancipare l'uomo dalla fatica e dall'alienazione, in base al rapporto dialettico tra forze produttive e rapporti di produzione. Per questo motivo, essa è anche potenza del lavoro sociale, in quanto impresa collettiva, universale e trans-generazionale. Nel capitalismo essa appare estranea e contrapposta al lavoratore, estraniata rispetto al lavoro e quindi rispetto alla propria essenza, come nel *Frammento sulle macchine* appena discusso. La scienza incorporata nella macchina esautorata l'operaio e lo costringe a mero supervisore del processo produttivo, e d'altro canto organizza scientificamente il lavoro come dottrina dell'organizzazione manageriale e scienza sociale. In poche parole, assume dal capitale la sua natura impositiva. Dall'altro lato, come lavoro generale collettivo,

⁸⁰ Fallot (1971), pp. 212-214.

⁸¹ Ivi, pp. 68-116.

⁸² La scienza, così come la macchina nel sistema capitalistico sono mezzi di lavoro, hanno pertanto un valore d'uso oltre che di scambio.

⁸³ Citiamo qui un passo dei *Manoscritti*: «Ma la scienza naturale si è intromessa tanto più praticamente nella vita dell'uomo mediante l'industria, e l'ha trasformata, e ha preparato l'emancipazione dell'uomo, pur avendo dovuto immediatamente condurre a compimento la sua disumanizzazione. L'industria è il rapporto storico reale della natura e quindi della scienza naturale con l'uomo; perciò, se essa viene intesa come la rivelazione essoterica delle forze essenziali dell'uomo, viene pure compresa l'essenza umana della natura o l'essenza naturale dell'uomo; di conseguenza le scienze naturali perdono la loro direzione astrattamente materiale o meglio idealistica, e diventano la base della scienza umana, come già ora son diventate, per quanto in forma estraniata, la base della vita umana reale inde il dire che una è la base della vita e un'altra quella della scienza è sin da principio una menzogna. Cfr. Marx (1968), p. 121 e ss.

espressione della natura dell'uomo, il pensiero scientifico giunge nell'industria alla sua piena maturazione e oggettivazione. L'industria come complesso di macchine, frutto del lavoro intellettuale e pratico socializzato, realizza in potenza in una forma ancora estraniata il fondamento zoo-tecno-logico dell'umano.

Ciò è esplicito nell'ultima forma di scienza descritta da Fallot: il *general intellect*, espressione, come è noto, usata da Marx solo nei *Grundrisse*. La tematica è assai vasta e numerosi studi sono stati pubblicati su questa figura del pensiero marxiano e sulla sua continuità/discontinuità con la nozione del *Gesamtarbeiter* del *Capitale*⁸⁴. Proprio nella sua determinazione sociale, la scienza rappresenta il potere intellettuale collettivo della società che nella produzione capitalistica si presenta come sistema oggettivo indipendente dagli individui. Il capitale, dunque, da un lato per realizzarsi grazie alla macchina presuppone un determinato sviluppo delle forze produttive, dall'altro queste ultime sono forzate e indirizzate nel loro sviluppo dal capitale stesso. La macchina incarna, quindi, il "cervello sociale"⁸⁵ che, come lavoro oggettivato, domina sul lavoro vivo⁸⁶. La conoscenza, patrimonio comune dell'umanità, viene appropriata, così come la forza lavoro dal capitale, ma, allo stesso tempo, preparerebbe le condizioni per il superamento del capitale stesso. Questo perché l'automazione tendendo a ridurre il tempo di lavoro al minimo farebbe crollare il presupposto stesso della sua accumulazione: il tempo di lavoro come fonte della sua ricchezza.

Esso da un lato evoca, quindi tutte le forze della scienza e della natura, come della combinazione sociale e delle relazioni sociali al fine di rendere la creazione della ricchezza (relativamente) indipendente dal tempo di lavoro impiegato in essa. Dall'altro esso intende le gigantesche forze sociali così create alla stregua del tempo di lavoro, e imprigionarle nei limiti che sono necessari per conservare come valore il valore già creato⁸⁷.

Come l'apprendista stregone, il capitale, che sussume come sua base le forze sociali, la scienza e i mezzi di produzione solo come mezzi e capitale fisso, inverte le condizioni per far saltare in aria questa base⁸⁸.

È sul terreno dunque dell'automazione capitalistica, al maturare dei nuovi mezzi di produzione, che si dà la possibilità di una riconfigurazione dei rapporti di produzione. Il terreno è maturo per trarre le conclusioni da questo lungo excursus marxiano.

5. Conclusioni: Macchine ed emancipazione

La natura non costruisce macchine, non costruisce locomotive, ferrovie, telegrafi elettrici filatoi automatici ecc. Essi sono prodotti dell'industria umana: materiale naturale, trasformato in organi della volontà umana sulla natura o della sua esplicazione nella natura. Sono organi del cervello umano creati dalla mano umana; capacità scientifica oggettivata umana; forza di conoscenza oggettivata. Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità ad esso; fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale⁸⁹.

Questo passaggio del *Frammento* sembra condensare gli argomenti discussi sin qui. La macchina è, come sottolineato in precedenza, artificio umano troppo umano che permette alla

⁸⁴ Cfr. le due visioni contrapposte di Negri (1998) e Heinrich (2013).

⁸⁵ Marx (1970), p. 392.

⁸⁶ Ivi, p. 391.

⁸⁷ Ivi, p. 402.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Marx (1970b), pp. 402 e ss.

nostra specie di aggirare per una via traversa la natura⁹⁰. In quanto tale, essa è esteriorizzazione e proiezione dei nostri organi e frutto della nostra volontà, che è sempre necessità vitale, di dominio e trasformazione della natura. Essa è l'oggetto in cui necessità naturale e libertà creativa dell'umano vengono a integrarsi. La sua natura ancipite armonizza dialetticamente libertà e necessità, natura e cultura, potenziamento ed esonero. In essa la nostra natura propria viene a compimento dialetticamente proprio come artificialità, in quanto l'umano è l'animale artificiale per sua natura. Ogni macchina però non è fine a se stessa, ha sempre una finalità eteronoma che dipende a un tempo dalle forze produttive che l'hanno inventata e rispetto a cui assolve alla funzione di potenziamento ed esteriorizzazione, ma anche sempre dai rapporti di produzione che la pervadono. Come tale, nessuna macchina è mai neutrale, ma concrezione storicamente determinata di scienza e potere. Marx ha avuto il merito di sottolineare come in ogni macchina nella fase del capitalismo dispiegato alberghi contemporaneamente il più grande pericolo, ma anche ciò che può potenzialmente salvare. La diffusione dell'automazione, la democratizzazione della tecnologia, la diffusione del sapere e dell'intelletto generale, divengono istanze sempre più difficili da governare univocamente, rispetto a cui la società del controllo come propaggine della gestione cibernetica del parco sociale⁹¹ appare sempre meno in grado di garantire ordine e disciplinamento. Naturalmente, nuove forme di capitalismo e di rapporti di produzione pervadono le macchine paradigmatiche contemporanee: le tecnologie digitali e dell'informazione, dando forma a nuovi modi di produzione e alienazione⁹².

Nel corso degli ultimi due secoli, il modo di produzione capitalistico ha evidenziato una notevole capacità di autoriproduzione e adattamento, anche in seguito a crisi sistemiche ricorrenti. Tali dinamiche, lungi dal compromettere la stabilità strutturale del sistema, ne hanno spesso favorito una riorganizzazione interna, rafforzando l'egemonia del capitale e contribuendo alla sua legittimazione come unico orizzonte economico e simbolico praticabile⁹³. In questo contesto, tuttavia, l'analisi marxiana individua nella macchina e, più in generale, nei processi di meccanizzazione e automazione, un possibile vettore di superamento delle contraddizioni intrinseche al capitale stesso. L'apparato tecnico-produttivo, se sottratto alla logica dell'accumulazione, viene configurato da Marx come potenziale fondamento materiale di una futura formazione sociale comunista, orientata all'emancipazione dall'alienazione del lavoro e alla riconfigurazione dei rapporti sociali.

Questo tema è naturalmente molto vasto e solamente accennabile in chiusura del contributo. La trilogia di Hardt e Negri⁹⁴ *Impero*, *Moltitudine* e *Comune*, ha costituito un tentativo di pensare con Marx e oltre Marx le implicazioni filosofiche dei *Grundrisse* e in generale l'eredità marxiana soprattutto nelle trasformazioni delle macchine informatiche, che hanno portato ad una nuova figura di operaio: l'operaio sociale⁹⁵. Il presente saggio ha voluto posizionarsi rispetto a questi temi assai complessi un passo indietro, ricercando e fondando la teoria marxiana delle macchine in un sostrato zoo-tecno-logico. In questo modo, si è voluto ricondurre ed analizzare l'origine del lavoro e della tecnica con Marx alla sua radice biologica e vitale, come quella libera attività di quell'essere che per esistere è costretto ad esercitare la propria inesauribile libertà nei confronti della natura. Ed è per questo che nella questione delle macchine, nella teleologia a loro immanente ne va sempre della emancipazione dei lavoratori, e con essi dell'intera umanità.

Bibliografia

Alsberg, P. (2020), *L'enigma dell'umano. Per una soluzione biologica*, trad. it. a cura di E. Nardelli, Inschibollet, Roma.

⁹⁰ Cfr. *supra*, p. 44.

⁹¹ Cfr. G. Deleuze (1990).

⁹² Importanti studi in questo senso li troviamo in Zuboff (2019), Srnicek (2016) e Piketty (2014).

⁹³ Fisher (2018).

⁹⁴ Hardt e Negri (2003), (2004), (2010).

⁹⁵ Sul tema vedi anche Di Marco (2018), p. 264 e ss.

- Anders, G. (2007a) *L'Uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. a cura di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino.
- Anders, G. (2007b) *L'Uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. a cura di M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino.
- Aristotele (2011), *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano.
- Aristotele (2010), *Meccanica*, a cura di M. Ferrini, Bompiani, Milano.
- Axelos, K. (1963), *Marx pensatore della tecnica*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Sugar Editore, Milano.
- Babbage, C. (1832), *On the Economy of Machinery and Manufactures*, Charles Knight, London.
- Bimber, B. (1990), "Karl Marx and the Three Faces of Technological Determinism", *Social Studies of Science*, vol. 20, n. 2, pp. 333-351.
- Bucharin, N. (1925), *Historical Materialism a System of Sociology*, International Press, New York; trad. it. (1977), *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*, a cura di A. Binazzi, La Nuova Italia, Firenze.
- Cengia, A. (2017), "Marx: Innovazione e uso capitalistico delle macchine", *Quaderni Materialisti*, n. 16, pp. 129-154.
- Cera, A. (2007), *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, in N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine: per un'antropologia della tecnica*, Guida, Napoli, pp. 41-115.
- Cera, A. (2020), "Lineamenti di una Filosofia della Tecnica al Nominativo (TECNOM)", in M. Pavanini (a cura di), *Tecnica. Figure e strutture dell'artificio*, Kaiak Edizioni, Tricase.
- Colp, R. Jr. (1974), "The Contacts Between Karl Marx and Charles Darwin", *Journal of the History of Ideas*, vol. 35, n. 2, pp. 329-338.
- De Stefano, L. (2023), "La mente esteriorizzata. Per una critica genetica dell'Intelligenza Artificiale", *Lo Sguardo*, n. 36, pp. 255-284.
- Deleuze, G. (2000), "La società del controllo", in *Pourparler*, a cura di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata, pp. 234-241.
- Di Marco, G.A. (2018), *Il Lavoro della talpa: scritti su Marx*, a cura di R. Evangelista, R. Gimigliano, A. P. Ruoppo, I. Viparelli, FedOAPress, Napoli.
- Di Marco, G.A. (1984), *Marx Nietzsche Weber*, Guida, Napoli.
- Dyer-Witheford, N. (1999), *Cyber-Marx. Cycles and Circuits of Struggle in High-Technology Capitalism*, University of Illinois Press, Chicago.
- Engels, F. (1950), *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, trad. it. a cura di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma.
- Fallot, J. (1971), *Marx e la questione delle macchine*, trad. it. a cura di M. Pantani, La Nuova Italia, Firenze.
- Fisher, M. (2018), *Realismo Capitalista*, trad. it. a cura di V. Mattioli, Nero edizioni, Roma.
- Ford, D.F. (2023), *Marx and Technology*, in P. Jandrić (ed.), *Encyclopedia of Postdigital Science and Education*, Springer, Netherland.
- Gehlen, A. (2010), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine.
- Heidegger, M. (1999), *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, trad. it. a cura di P. Coriando, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova.
- Heilbroner, R.L. (1967), "Do Machines Make History?", *Technology and Culture*, vol. 8, n. 3, pp. 335-345.
- Heinrich, M. (2013), *The "Fragment on Machines". A Marxian Misconception in the Grundrisse and its Overcoming in Capital*, in R. Bellofiore, G. Starosta, P.D. Thomas (eds.), *In Marx's Laboratory. Critical Interpretations of the Grundrisse*, Brill, Leiden, pp. 195-212.
- Kapp, E. (1877), *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgechichte der Kultur aus neuen Gesichtpunkten*, Weistermann, Braunschweig.

- Latouche, S. (1995), *La Megamacchina*, trad. it. a cura di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino.
- Leroi-Gourhan, A. (1977), *Il gesto e la parola, voll. I e II*, trad. it. a cura di F. Zannino Einaudi, Torino.
- Lukács, G. (1966), "Technology and Social Relations", *New Left Review*, vol. 0, Fasc. 39, pp. 27-34.
- Lukács, G. (1973), *Storia e coscienza di classe*, trad. it. a cura di G. Piana, Arnoldo Mondadori, Milano.
- MacKenzie, D. (1984), "Marx and the Machine", *Technology and Culture*, vol. 25, n. 3, pp. 473-502.
- Malafouris, L. (2013), *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*, MIT Press, Cambridge.
- Marx, K. (2024), *Il Capitale. Libro I*, a cura di R. Fineschi, Einaudi, Torino.
- Marx, K. (1968), *Manoscritti Economico-Filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino.
- Marx, K. (1969), *Miseria della filosofia. Risposta alla Filosofia della Miseria del signor Proudhon*, a cura di F. Engels, trad. it. a cura di F. Rodano, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1970a), *Lineamenti Fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858. Vol. I*, trad. it. a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze.
- Marx, K. (1970b), *Lineamenti Fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858. Vol. II*, trad. it. a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze.
- Marx, K. (1999), *Manifesto del partito comunista*, a cura di D. Losurdo, Bari, Laterza.
- Negri, A. (1998), *Con Marx oltre Marx*, Manifesto Libri, Roma.
- Panzieri R. (1961), "Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo", *Quaderni rossi*, n. 1, pp. 53-72.
- Pask, G. (1969), *The Meaning of Cybernetics in the Behavioural Sciences (The Cybernetics of Behaviour and Cognition; Extending the Meaning of "Goal")*, in J. Rose (ed.), *Progress of Cybernetics*, Gordon & Breach, London-New York, pp. 15-44.
- Pasquinelli, M. (2019), "On the Origin of Marx's General Intellect", *Radical Philosophy*, n. 206, pp. 43-56.
- Pasquinelli, M. (2023), *The Eye of the Master. A Social History of Artificial Intelligence*, Verso, New York-London.
- Reinfelder, M. (1980) *Introduction*, in P. Slater (ed.), *Breaking the Spell of Technicism, Outlines of a Critique of Technology*, Ink Links, London, pp. 9-37.
- Rosenberg N. (1976), "Marx as a Student of Technology", *Monthly Review*, vol. 28, n. 3.
- Rosenberg N. (1982), *Inside the Black Box*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Russo, N. (2021), "Ontologia e genealogia delle macchine: un sunto", *Mechane*, n. 1, pp. 13-25.
- Russo, N. (2008), *Il contributo della teoria delle macchine alle scienze della natura e dell'uomo*, in *Polymechanos Anthrospos*, Guida, Napoli.
- Russo, N. (2023), "Para physin. Spunti aristotelici, e non, intorno al concetto di macchina", *Bollettino Filosofico*, n. 38, pp. 98-106.
- Shaw, W.H. (1979), "The Handmill Gives You the Feudal Lord': Marx's Technological Determinism", *History and Theory*, n. 18, pp. 155-176.
- Slater, P. (ed.) (1980), *Outlines of a Critique of Technology*, Ink Links, London.
- Smith, T. (2013), "The 'General Intellect' in the *Grundrisse* and Beyond", *Historical Materialism*, vol. 21, n. 4, pp. 235-255.
- Srnicek, N. (2016), *Platform Capitalism*, John Wiley & Sons, New Jersey.
- Stalin, J. (1973), *The Essential Stalin: Major Theoretical Writings 1905-1952*, trans. by B. Franklin, Croom Helm Ltd, London.
- Thompson, W. (1824), *An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth Most Conducive to Humane Happiness Applied to the Newly Proposed System of Voluntary Equality of Wealth*, Longman, London.

- Tomasello, M. (2019), *Diventare umani*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Vercellone C. (2007), "From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism", *Historical Materialism*, n. 15, pp. 13-36.
- Virno, P. (2007), "General Intellect, Historical Materialism Research", *Critical Marxist Theory*, vol. 15, n. 3.
- Wendling, A.E. (2009), *Karl Marx on Technology and Alienation*, Palgrave Macmillan, London.
- Winner, L. (1977), *Autonomous Technology. Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, MIT Press, Massachusetts.
- Zuboff, S. (2019), *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, trad. it. a cura di P. Bassotti, Luiss, Roma.

THÈSES SUR LA REPRODUCTION SOCIALE SOUS LE CAPITALISME

Abstract: *Theses on Social Reproduction under Capitalism*

The purpose of this article is to distinguish and articulate three forms of reproduction: economic (re)production, social reproduction, and the reproduction of social structures. After defining these different forms of reproduction, the task is to diagnose the state in which each of them finds itself today, as well as the contradictions that arise between them in our contemporary capitalist societies. The article introduces the concept of “ecological reproduction” and focuses on the link between social reproduction and ecological reproduction, showing in particular how a crisis in the latter leads to a crisis in the former.

Keywords: Crisis of Reproduction, Ecological Reproduction, Economic Production, Reproduction of Relations of Production, Social Reproduction

En première approche, on peut dire que la reproduction d’une société mobilise deux types d’activités: d’une part des activités de production des biens et des services qui sont indispensables à la satisfaction des besoins sociaux; et d’autre part un ensemble d’activités qui ne sont généralement pas considérées comme productives (raison pour laquelle elles sont aussi, le plus souvent, pas payées ou mal payées), mais qui sont indispensables à l’existence et au maintien de la vie sociale en tant que telle. Le premier type recouvre les activités reconnues comme productives dont on peut dire, avec Nancy Fraser, qu’elles sont celles qui assurent la «reproduction économique» de la société. Le second type rassemble les activités qui sont consacrées à l’entretien de ce qu’on peut appeler à la suite de Tim Ingold¹ le «courant de mutualité» entre les individus, sans lequel il n’y a pas de vie sociale possible. Relèvent de cette catégorie les activités qui consistent «à donner naissance aux enfants et à les socialiser, à prendre soin des aînés, à maintenir le foyer en état, à construire des communautés et à entretenir les significations partagées, les dispositions affectives et les horizons de valeurs qui sous-tendent la coopération sociale»². On peut dire de ces activités qu’elles assurent la «reproduction sociale» au sens strict du terme, c’est-à-dire au sens où il s’agit des activités qui, prenant soin du courant de mutualité entre les personnes, permettent qu’il existe quelque chose comme la vie sociale³.

On voit que les activités qui assurent la reproduction sociale sont des activités sans lesquelles il ne pourrait pas y avoir de production économique et cela même si, la plupart du temps, ces activités sont considérées comme improductives et, à ce titre, sont minorisées⁴. Pourtant, si on ne prenait pas soin des corps (aussi bien au point de vue de l’alimentation qu’à celui de la santé), si on ne donnait pas leur première éducation aux

* Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Institut Universitaire de France.

¹ Ingold (2021), p. 110.

² Fraser (2022), p. 64; (2025), p. 28.

³ C’est pourquoi, si l’on peut bien ramener la production économique à l’activité consistant à «faire du profit», il paraît plus difficile de réduire la reproduction sociale à l’activité de «créer les êtres humains» ou de «faire des personnes» (Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019, pp. 102-103), dans la mesure où cela risque de conduire à négliger la dimension essentiellement *relationnelle* de la seconde, c’est-à-dire le fait qu’elle ne puisse se déployer que dans un courant de socialité et de mutualité qu’il s’agit d’entretenir en tant que tel.

⁴ Où l’on rejoint la dimension de la reconnaissance: un travail est dit «reproductif» dans la mesure même où il n’est pas *reconnu comme productif*. C’est en particulier le cas du travail consistant à «faire des personnes» (voir ci-dessus), que Marx qualifiait de reproductif alors qu’il était sans doute le plus à même de le reconnaître *comme productif* puisque, d’un point de vue marxien, il s’agit du «travail de production de cette marchandise particulière qu’est la force de travail» (Dalla Costa, 2023, p. 86).

enfants, si on ne les assurait pas de la stabilité du milieu affectif qui leur permet de grandir, si on n'entretenait pas les liens familiaux et les liens d'amitié, si on ne prenait pas soin des liens entre les générations, si rien de tout cela n'était assuré, y aurait-il seulement des acteurs économiques, c'est-à-dire des individus en état de produire, de travailler et de consommer? C'est en ce sens qu'on peut dire que l'ensemble de la sphère économique dépend de la sphère sociale où l'on prend soin des individus, des conditions naturelles et sociales de leur existence, de la construction et du maintien de leur cadre affectif et relationnel.

Ceci dit, dans les conditions historiques et sociales actuelles, les activités assurant la reproduction économique des sociétés et celles assurant leur reproduction proprement sociale semblent se trouver dans une situation très particulière qui fait la singularité de notre moment présent. Il y a d'une part entre elles (a) une tension structurelle, voire une *contradiction*: les activités productives, sous leur forme actuelle, tendent à déstabiliser le processus social dont elles dépendent pourtant elles-mêmes. Mais à cela s'ajoute, d'autre part, (b) que ces deux formes d'activités reproductives en viennent maintenant à se heurter à des limites spécifiques à chacune d'elles.

S'agissant (a) de la contradiction structurelle entre les deux, elle tient au fait que le système économique actuel n'assure sa reproduction que par un développement constant de la production, dont l'effet est de déstabiliser les conditions de la reproduction sociale⁵. C'est ce que N. Fraser désigne comme «la pulsion du capitalisme à l'accumulation illimitée [qui] le conduit à cannibaliser les activités socio-reproductives sur lesquelles il repose»⁶. Tout se passe comme si la tendance à l'accumulation non seulement se détachait de ses propres conditions sociales, mais allait jusqu'à se retourner contre elles: c'est ainsi que sont déstabilisées et compromises les capacités proprement sociales des individus, leur capacité même à agir les uns envers les autres en tant qu'êtres sociaux⁷.

À cette contradiction fondamentale entre production économique et reproduction sociale vient s'ajouter (b) le fait que ces deux formes d'activités se heurtent désormais à des limites qui entravent la poursuite de leur développement, à l'une autant qu'à l'autre. Les activités économiques de production (ou les activités de reproduction économique) atteignent leurs limites en ce sens que la poursuite de leur déploiement, sous sa forme actuelle, implique leur confrontation aux «limites planétaires»⁸: telles qu'elles se déploient, ces activités économiques productives épuisent les ressources terrestres, bouleversent les cycles bio-géo-chimiques terrestres, engendrent le réchauffement du climat et provoquent l'extinction massive des espèces vivantes. Elles engendrent dans cette zone de notre planète dite «critique»⁹, située entre lithosphère et atmosphère, des conditions nouvelles dont il n'est pas certain qu'elles soient à l'avenir encore compatibles avec la reproduction des formes humaines de vie sociale.

Quant aux activités qui assurent la reproduction sociale, elles aussi semblent atteindre leurs limites. À commencer par une limite temporelle: la pression exercée, dans leur forme actuelle, par les activités économiquement productives est telle que vient à manquer le temps qu'il est nécessaire de consacrer aux activités de reproduction sociale, tel le soin

⁵ Cf. Fraser (2022), p. 65: «Il y a là une “contradiction sociale” profondément logée dans la structure institutionnelle de la société capitaliste [...] la logique de la production économique outrepassa celle de la reproduction sociale, déstabilisant le processus même dont dépend le capital [et] compromettant les capacités sociales, tant domestiques que publiques, qui sont nécessaires à soutenir l'accumulation sur le long terme» (nous traduisons; voir trad. citée, pp. 103-104).

⁶ Ivi, p. 63 (trad. citée, p. 99).

⁷ Ivi, p. 76 (trad. citée, p. 123) mentionne, à titre d'exemples, le fait qu'un nombre non négligeable de firmes américaines incitent financièrement leurs employées hautement qualifiées à reporter toujours davantage le moment d'être enceintes, ou le fait que d'autres firmes vont encore plus loin en offrant une coûteuse congélation d'ovocytes à leurs salariées de haut rang les mieux payées.

⁸ Cf. Rockström, Steffen, Noone, Persson *et al.* (2009).

⁹ Cf. Gaillardet (2023).

aux enfants ou aux aînés, l'entretien des liens d'amitié et de proximité, donc du courant de socialité¹⁰.

Mais, au-delà de ces relations sociales directes entre individus, ce sont les institutions de la reproduction sociale qui sont également toutes en crise: les systèmes publics de santé et d'éducation, en particulier, peuvent être vus comme des institutions de la reproduction sociale¹¹, au sens où ce sont elles qui prennent soin des corps, de l'éducation des jeunes et de la reproduction du cadre culturel de la société¹². Ces institutions de la reproduction sociale – prévues initialement pour fonctionner en dehors de la contrainte productive et des lois du marché – ont été toujours davantage soumises à des impératifs de valorisation venus de la sphère de la production économique et de celle des échanges marchands, avec des conséquences sociales négatives qui avaient été envisagées de longue date par Karl Polanyi. Le «démembrement rapide et violent» de telles «institutions fondamentales» engendre, disait Polanyi, une «catastrophe culturelle»¹³ dont on peut penser qu'elle consiste en grande partie en ce que certains des ressorts fondamentaux de la reproduction de la vie sociale sont brisés. Il en résulte des atteintes graves portées à des conditions essentielles de la vie sociale et une mise en crise de la reproduction sociale.

En suivant le philosophe social hongrois, on peut dire que, dans les sociétés précapitalistes, les activités économiques de production étaient directement mises au service de la reproduction sociale, tandis que, dans notre mode de production, les activités de production économique s'émancipent de la reproduction sociale¹⁴ dans la mesure où la fin qu'elles visent n'est plus la reproduction sociale, mais celle de la richesse sur une base élargie à chaque cycle de production. C'est en ce sens qu'on peut parler d'un mode de production dont la spécificité est de compromettre sa propre base sociale pour autant qu'il épuise les sources naturelles de la production économique et que, dans le même temps, il déstabilise les ressources humaines de la reproduction sociale.

On voit ainsi comment, dans la philosophie sociale contemporaine, sont à la fois distinguées et articulées l'une à l'autre la reproduction sociale et la reproduction économique. Mais il ne faudrait pas négliger le fait que, en plus de la reproduction *économique* et de la reproduction *sociale*, la reproduction a été théorisée encore en un autre sens: je veux parler de la reproduction des *structures sociales*, soit un aspect dont il est fort peu question dans les *Social Reproduction Studies* contemporaines. C'était pourtant le sens dominant du concept de reproduction dans la philosophie sociale et la sociologie des années 1960 aux années 1980. Et c'est ce sens-là du concept qui a été théorisé notamment par P. Bourdieu et par L. Althusser.

Le modèle des *Social Reproduction Studies* a certes l'avantage de prendre en considération la manière dont des activités *matérielles* d'entretien et de renouvellement de la vie sociale et de leur propre vie sont déployées par les vivants sociaux que nous sommes. Mais ce modèle a l'inconvénient de négliger les rapports qu'une société *dans son ensemble* entretient avec son environnement et ses ressources¹⁵: quand ce rapport est évoqué, c'est le plus souvent de façon métaphorique, en posant que la société «puise dans le travail

¹⁰ T. Parrique note à ce sujet que, «si la finitude des ressources naturelles implique qu'aucune production matérielle ne puisse croître indéfiniment, la finitude du temps disponible implique qu'aucune production *tout court* ne peut croître indéfiniment»: on ne peut pas faire «qu'une heure passée à concevoir des publicités sur Internet» ne soit pas «une heure de moins disponible pour aider la voisine à monter ses courses» (Parrique, 2022, p. 95).

¹¹ Federici, Dalla Costa (2020), p. 66; Fraser (2022), p. 62.

¹² Fraser, Jaeggi (2018), p. 44.

¹³ Polanyi (1983), p. 214.

¹⁴ Ivi, p. 106: «Aucune société, c'est vrai, ne peut exister sans qu'un système d'un type ou d'un autre assure l'ordre dans la production et la distribution des biens; mais cela n'implique pas l'existence d'institutions économiques séparées; normalement, l'ordre économique est simplement fonction de l'ordre social, qui le contient».

¹⁵ Les travaux de la première vague de l'écoféminisme allemand (Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen, Claudia von Werlhof) font ici assurément exception.

reproductif gratuit» à la manière dont elle «puise dans les ressources naturelles gratuites»¹⁶. Quant au modèle de la reproduction économique, il a eu et il a encore tendance à ne considérer la nature que comme un robinet ouvert de ressources et comme un déversoir où l'on peut indéfiniment vidanger¹⁷. Nous avons donc bien, dans ces deux cas, des activités matérielles de reproduction, mais pas d'attention particulière portée à la question du métabolisme éco-social considéré comme un processus dont le maintien à l'équilibre est indispensable à la reproduction de la société dans son ensemble.

Le modèle sociologique de la reproduction des structures sociales ou des rapports sociaux, quant à lui, a l'avantage de se porter à la hauteur des processus structurels grâce auxquels une société parvient à se reproduire en tant que totalité. Mais il le fait en se focalisant sur les ressources *symboliques* (Bourdieu), *idéologiques* (Althusser) ou *formelles* (Habermas) qui sont indispensables à ce que ces processus de reproduction aient lieu. C'est alors ici la dimension *matérielle* de la reproduction sociale, dans son rapport à la fois aux ressources naturelles et aux vivants que sont aussi les êtres sociaux, qui risque d'être perdue de vue.

On voit qu'il reste donc un travail théorique d'ampleur à fournir si l'on veut vérifier la possibilité pour la philosophie sociale de se structurer autour de la question de la reproduction et de ses enjeux sociaux, économiques et écologiques. C'est notre objectif ici que de tenter de nous assurer que la philosophie sociale n'est pas victime des amphibologies du concept de reproduction. Que la reproduction soit entendue en plusieurs sens est une chose, mais autre chose est de s'assurer que ces différents sens n'entrent pas en contradiction les uns avec les autres, selon qu'il s'agit de reproduction de la vie sociale, de reproduction économique ou de reproduction des structures sociales. Ces différents sens sont-ils compatibles les uns avec les autres? L'introduction de la dimension de la naturalité, du rapport à la nature et à ses ressources dans les théories de la reproduction, l'ajout donc de la *reproduction écologique* ouvre-t-elle la perspective d'une unification des différents sens de la reproduction, ou bien au contraire atteste-t-elle que ces sens sont irréductiblement différents les uns des autres, et peu voire non compatibles les uns avec les autres? Tels sont les problèmes que nous voudrions tenter d'examiner et d'éclaircir ici, en commençant par fournir un effort de définition des principaux concepts qui sont mobilisés par les différentes approches de la reproduction et en poursuivant avec la proposition de quelques Thèses sur la reproduction sous le capital.

-Définitions:

-Définition 1:

Par «reproduction sociale» (*social reproduction*), on entendra ici – à la suite de Nancy Fraser – l'ensemble des «activités d'approvisionnement, de prise de soin (*caregiving*) et d'interaction qui créent et maintiennent les liens sociaux (*social bonds*)»¹⁸.

Entendons bien que ces activités ne se contentent pas de simplement soutenir la reproduction sociale, qu'elles ne font pas que la permettre, mais qu'elles *sont* elles-mêmes la reproduction sociale *en acte*: c'est pourquoi, la reproduction sociale consistant en un *ensemble d'activités*, il est fréquent que l'expression de «*travail reproductif*» soit utilisée comme synonyme de «reproduction sociale».

¹⁶ Arruzza, Bhattacharya, Fraser (2019), p. 99.

¹⁷ Une exception à cette tendance est représentée par les travaux d'Éric Pineault (2023), ceux de l'*Institute of Social Ecology* de Vienne (Krausmann, Fischer-Kowalski *et al.*, 2008; Görg, Brand *et al.*, 2017) et ceux de l'*Institut für sozial-ökologische Forschung* (ISOE) de Francfort (Becker, Jahn, 2006). De manière générale, l'usage de la catégorie de «métabolisme» (*Stoffwechsel*) permet la prise en considération des rapports à l'environnement propres à un système social de production considéré *dans son ensemble*.

¹⁸ Fraser (2022), p. 64; Fraser (2025), p. 27. Voir aussi: Fraser, Jaeggi (2018), p. 52.

Cela tient aussi au fait que la reproduction sociale, dans le cadre du marxisme féministe, a d'abord été pensée comme «reproduction de la force de travail»¹⁹: il s'agissait alors de penser toutes les activités (de soin, d'approvisionnement, d'entretien: achat des aliments, préparation des repas, soins prodigués aux membres de la famille, notamment aux plus jeunes et aux anciens, entretien du domicile, etc.²⁰) qui se déroulent dans l'espace privé ou domestique, qui sont très majoritairement accomplies par les femmes, qui ne jouissent d'aucune reconnaissance et ne sont donc ni salariées, ni rémunérées, tout en étant absolument indispensables à ce que la force de travail (majoritairement masculine) puisse se présenter à l'embauche chaque matin.

Dans la dernière période, les théories de la reproduction sociale se sont libérées de leur limitation à la reproduction de la seule force de travail²¹ et du centrage sur le travail domestique, de sorte que la reproduction sociale est désormais conçue comme consistant en cette activité «qualifiée indifféremment de “care”²², de “travail affectif” ou de “subjectivation”²³: c'est l'ensemble des activités qui «forment les sujets humains du capitalisme, les soutenant en tant qu'êtres naturels incorporés, tout en les constituant en même temps en tant qu'êtres sociaux en ceci qu'elles forment leur *habitus* et l'*ethos* culturel dans lequel ils se meuvent»²⁴. L'ampleur du champ désormais couvert par la notion de reproduction sociale est manifeste au fait qu'elle désigne l'ensemble des activités qui permettent de «faire des personnes» (par opposition aux activités qui permettent de «faire du profit») ²⁵.

La «reproduction sociale» possède une face naturelle et une face sociale pour autant qu'il s'agit à la fois, d'une part, de la reproduction et de l'entretien de la vie humaine en tant que vie *naturelle* incorporée ou incarnée, et d'autre part de la reproduction des qualités et des capacités qui permettent aux individus de mener une vie *sociale*, donc de la reproduction de leur aptitude à nouer des relations sociales et à entretenir des liens sociaux.

-Définition 2:

-Par «production économique», on entend l'ensemble des activités productrices de biens et de services qui sont indispensables à satisfaire les besoins des individus au sein d'une société donnée. En tant qu'elle permet la satisfaction des besoins des individus membres d'une société donnée, et donc en tant qu'elle permet l'entretien et le renouvellement de leur vie tant individuelle que collective, la production économique n'est pas *en soi* distincte de la reproduction sociale: à ce stade, on peut dire que *sans production économique, pas de reproduction sociale* (c'est-à-dire pas de reproduction des conditions permettant aux individus de continuer à vivre, donc pas de reproduction non plus de la société qu'ils forment et dans laquelle ils vivent).

- A) La production économique devient *marchande* quand les biens et les services produits sont portés sur des marchés pour y être échangés contre d'autres biens et services.
- B) Cette production marchande devient *capitaliste* quand le but de l'échange n'est plus l'acquisition d'un bien ou d'un service en raison de son utilité, mais la réalisation

¹⁹ Voir en particulier Mariarosa Dalla Costa, *Les femmes et la subversion sociale* (1972) et *Capitalisme et reproduction* (1994), in Dalla Costa (2023); ainsi que Selma James, *Sexe, race, classe... et autonomie* (1974) et *Marx et le féminisme* (1983), in James (2024); voir aussi Vogel (2022).

²⁰ Voir par ex. James (2024), pp. 63-64.

²¹ Un très bon témoin de cette généralisation de la thématique de la reproduction au-delà de l'entretien de la force de travail à l'ensemble des activités de soin en général, est le texte de Dalla Costa (1994), in Dalla Costa (2023), pp. 309 ss.

²² Que l'on peut traduire par «l'activité de prendre soin».

²³ Fraser (2022), p. 64.

²⁴ Ivi, p. 27). Notons que «*cultural ethos*» est rendu en allemand (dans *Kapitalismus*, éd. citée) par le terme hégélien de *Sittlichkeit*.

²⁵ Arruzza, Bhattacharya, Fraser (2019), p. 105.

de la valeur du bien ou du service vendu avec un *bonus* susceptible d'être réinvesti dans une nouvelle production, *et ainsi de suite*.

-Remarque:

Les Thèses 2A et 2B se fondent sur les analyses de Marx dans le Livre 1 du *Capital*, Section 2, Ch. IV: «Transformation de l'argent en capital». On trouve là l'analyse de «la forme immédiate de la circulation des marchandises», à savoir la forme M-A-M, «transformation de la marchandise en argent et retransformation de l'argent en marchandise: «vendre pour acheter». À cette première forme, celle de la «circulation simple des marchandises», s'ajoute une seconde forme de circulation dont la forme est A-M-A' (où A' > A): dans ce cas, on achète une marchandise pour la vendre et, par cette vente, obtenir *plus* de valeur qu'on n'en avait au départ. Ici, on «achète de la marchandise avec l'argent et, avec la marchandise, de l'argent»²⁶. Où l'on voit que ce qui circule, dans la seconde forme, ce n'est plus la marchandise, mais l'argent lui-même – ou plutôt: *la valeur*, puisque, dans ce cas, l'argent et la marchandise «ne fonctionnent que comme différents modes d'existence de la valeur elle-même»²⁷. C'est donc une quantité de valeur qui prend une fois forme de marchandise, une autre fois forme d'argent, le passage par ces différentes formes (littéralement: ces métamorphoses) n'ayant d'autre fin que l'accroissement de la valeur elle-même.

On peut alors aussi comprendre en quoi consiste la différence entre une production *simplement marchande* et la production *capitaliste* (une différence qualitative qui n'empêche pas – nos formations sociales l'attestent – que les deux dimensions puissent se cumuler et se combiner): la première *visé la production de marchandises* dont la mise sur le marché fait que «leur valeur reçoit, tout au plus, face à leur valeur d'usage, la forme autonome de monnaie»; la seconde en revanche aboutit à ce que la valeur des marchandises «se présente soudain comme une substance en procès, une substance qui se met en mouvement par elle-même»²⁸. C'est que le but d'une production qui n'est plus seulement marchande, mais qui est en outre devenue capitaliste, est de se réduire elle-même, en tant que production, au rang d'un moyen, d'un simple intermédiaire permettant et *visant l'accroissement de la quantité de valeur*.

-Définition 3:

Par «reproduction de la structure sociale», on entend la «reproduction de la structure des rapports de force entre classes»²⁹. Le propre de l'approche de la reproduction par Bourdieu a ainsi été initialement de montrer le rôle que joue – par l'intermédiaire du système d'enseignement – la «reproduction culturelle», en tant que reproduction de rapports symboliques, dans la reproduction sociale elle-même en tant que reproduction des rapports de force entre classes sociales.

En ce sens, la reproduction culturelle en tant que reproduction des *rapports symboliques* s'inscrit au sein du cadre général de la reproduction de la structure sociale en tant que reproduction des rapports des *rapports de forces* entre classes: la première participe de la seconde dont elle n'est pas seulement un aspect, mais une composante essentielle au sens où elle en est une condition de possibilité. La reproduction des rapports de force existant entre classes présuppose et exige que soient aussi reproduits les rapports symboliques.

C'est en ce sens que ce qu'on peut entendre avec Bourdieu par «reproduction de la structure sociale» est proche de ce que, dans le marxisme, on entend par «reproduction des rapports sociaux de production». Althusser, par exemple, part de la nécessité où se trouve toute «formation sociale» de «reproduire les conditions de sa production», ce qui signifie que toute formation sociale doit reproduire 1) les forces productives (c'est-à-dire

²⁶ Marx (1993), p. 166.

²⁷ Ivi, p.173.

²⁸ Ivi, p. 174 (je souligne, F.F.).

²⁹ Bourdieu, Passeron (1970), pp. 25-26.

les moyens de production et la force de travail) et 2) les rapports de production existants»³⁰. C'est l'analyse de la reproduction de la force de travail qui fait apparaître qu'il ne s'agit pas seulement de la reproduire en entretenant le corps vivant des travailleurs, ni non plus seulement de reproduire la qualification de la force de travail, mais qu'il s'agit en outre à chaque fois de reproduire son assujettissement à l'idéologie dominante, sans quoi elle risquerait de ne pas tolérer longtemps d'être exploitée. C'est la reproduction d'un tel assujettissement qui conduit au problème de la reproduction des rapports (sociaux) de production en tant qu'ils sont des rapports d'exploitation d'une classe par une autre.

La thèse fondamentale d'Althusser est que «c'est le rôle fondamental de la Superstructure» [= État + idéologie(s)] «d'assurer la perpétuation de l'exploitation des travailleurs, donc la reproduction des rapports de production en tant qu'ils sont des rapports d'exploitation»³¹. Plus exactement, au sein de la Superstructure, «ce sont les appareils idéologiques d'État qui assument la fonction fondamentale de la reproduction des rapports de production»³². De même que, chez Bourdieu, la reproduction des rapports de force entre groupes sociaux exige que soient reproduits les rapports symboliques, de même chez Althusser, le rapport social d'exploitation ne pourrait être reproduit comme tel, c'est-à-dire en tant que rapport de force et de contrainte, au moyen des seuls appareils répressifs d'État et sans qu'interviennent les appareils idéologiques d'État en tant qu'ils exercent leur fonction «au sein même du jeu des rapports de production» en ne se contentant pas d'en assurer et permettre le fonctionnement, mais en les justifiant et en convaincant les individus de cette justification.

-Remarque:

Si l'on pose la question du rapport à la production économique, il est évident que Bourdieu n'ignore rien de la nécessité où se trouve toute société de «persévérer dans son existence», c'est-à-dire de produire et de reproduire les conditions économiques de sa propre existence. Ceci dit, une saine division du travail entre les différentes sciences sociales conduit le sociologue à considérer que la reproduction des conditions matérielles d'existence d'une société relève de l'économie, tandis que l'objet de la sociologie est bien plutôt constitué de la reproduction des relations sociales établies³³. Les deux formes de reproduction sont aussi importantes l'une que l'autre, mais elles ne relèvent pas du même champ d'études, ni du même domaine scientifique: Bourdieu écrit ainsi que, «dans le *travail de reproduction des relations établies* – fêtes, cérémonies, échanges de dons, de visites ou de politesses et, surtout, mariages –, qui n'est pas moins indispensable à l'existence du groupe que la reproduction des fondements économiques de son existence, le travail nécessaire pour dissimuler la fonction des échanges entre pour une part qui n'est pas moins importante que le travail exigé pour le remplissement de la fonction»³⁴. Bourdieu dit clairement ici son hostilité à un réductionnisme qui ramènerait la reproduction sociale à la seule «reproduction des fondements économiques»: aussi insiste-t-il sur le fait que «le travail de reproduction des relations établies» n'est pas moins indispensable que le travail économique de production et d'échange des biens. Et quand il énumère quelques-unes des formes que peut prendre ce travail de reproduction des relations sociales, on voit aussitôt

³⁰ Althusser (1995), p. 74.

³¹ Ivi, p. 239.

³² *Ibidem*.

³³ Notons que, selon Bourdieu, la reproduction proprement *sociale* prime sur la reproduction économique des conditions d'existence de la société dans la mesure où, en définitive, elle l'englobe: «L'immersion de l'économie dans le social est telle (...) qu'il faut garder clairement à l'esprit que l'objet véritable d'une véritable économie des pratiques n'est autre chose, en dernière analyse, que l'économie des conditions de production et de reproduction des agents et des institutions de production et de reproduction économique, culturelle et sociale, c'est-à-dire l'objet même de la sociologie dans sa définition la plus complète et la plus générale» (Bourdieu, 2000, pp. 25-26).

³⁴ Bourdieu (1980), p. 191.

qu'elles relèvent de l'ordre symbolique (fêtes, cérémonies, dons et contre-dons, échanges de politesse, etc.).

On demandera peut-être à quoi s'atteste cette dimension symbolique: elle s'atteste, semble-t-il, au fait même que ces formes *dissimulent* (ou refoulent) la fonction réelle des activités qui s'y déploient. Ces activités ont en effet pour fonction de reproduire et d'entretenir les rapports sociaux établis (et donc les rapports de force entre groupes sociaux), mais elles parviennent d'autant mieux à cette fin qu'elles se donnent l'apparence de la gratuité et du désintéressement et qu'elles gommant ainsi la dimension utilitaire (c'est-à-dire reproductive) qui est la leur – et c'est en quoi consiste précisément leur symbolisme. À quoi s'ajoute que l'objet de Bourdieu n'était pas tant la reproduction de la société dans son ensemble que celle – au sein de celle-ci – de groupes sociaux particuliers, et donc les stratégies conscientes et inconscientes auxquelles une génération, dans un groupe social donné, recourt afin de faire de ses descendants les «héritiers» non pas seulement de son capital économique, mais aussi de son capital culturel et symbolique.

À cela s'ajoute que Bourdieu, comme Althusser, s'inscrivait dans une tradition au sein de laquelle la dimension des conditions naturelles de la reproduction de la structure sociale, si elle n'était pas ignorée, n'était guère approfondie: c'est pourquoi l'un et l'autre pensent dans le cadre d'une opposition entre production et reproduction, estimant que le travail dit «productif» a affaire aux conditions naturelles et matérielles d'existence de la société, tandis que la question de la reproduction de la société engage la dimension irréductiblement symbolique des relations sociales. Au fond, Bourdieu et Althusser semblent avoir estimé que la disponibilité des conditions naturelles de la production économique était assurée et que, en conséquence, la dimension matérielle de la reproduction, telle qu'assurée par le travail productif, n'était pas en elle-même problématique – d'où le déplacement de l'accent sur la dimension symbolique chez Bourdieu et idéologique chez Althusser.

Encore moins problématique pour eux était le fait que, dans les sociétés industrielles modernes, le travail n'est considéré comme socialement productif que pour autant qu'il produit des marchandises et permet l'accumulation de la valeur. Le travail ainsi compris l'est par opposition à des travaux considérés comme «improductifs» qui, eux, sont à dominante naturelle (et sont socialement dévalorisés): ce sont précisément les travaux *reproductifs*, assurés par les femmes et/ou par des populations subalternes (notamment issues de l'immigration)³⁵.

Ces travaux permettent la *subsistance* de la société et de ses membres, mais ils n'y parviennent que dans le cadre d'interactions avec «la nature» – qu'il s'agisse de la nature «externe» ou de celle des individus socialisés eux-mêmes, en tant qu'ils sont aussi toujours des êtres vivants et naturels. La reproduction sociale repose ainsi sur «une somme faramineuse de travail domestique accompli «à titre gracieux» pour la reproduction de la main d'œuvre, et, parallèlement sur la dévalorisation de ces activités reproductives pour diminuer le coût de la force de travail»³⁶. Ignorants ce travail reproductif en lien direct

³⁵ Notons que la valorisation du travail reproductif peut conduire certaines théoriciennes écoféministes à se réapproprier la catégorie de «travail productif», tout en en inversant le sens. C'est le cas chez Maria Mies et Veronika Bennholdt qui écrivent que «la perspective de la subsistance repose sur une critique radicale des concepts de travail et de productivité: contrairement à ce qui se passe dans la production de valeur d'échange, seul le travail qui produit réellement la vie, l'entretient et l'embellit, sera qualifié de travail productif, et non le travail dont le seul but est de donner naissance à encore et toujours plus d'argent» (Mies, Bennholdt, 2022, p. 124). Considérant quant à nous qu'on ne «produit» pas réellement la vie, mais que, au mieux, on l'engendre et qu'on *entretient* les conditions de sa reproduction, nous préférons réserver l'usage de la catégorie de travail productif aux activités produisant des choses qui sont des marchandises, et parler de travail reproductif lorsqu'il s'agit «des activités qui permettent de soutenir les êtres humains en tant qu'*être sociaux incarnés*» (Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019, p. 103): relèvent du «travail productif» les activités qui permettent de «*faire du profit*», tandis que relèvent du «travail reproductif» celles qui permettent, sinon de «*faire des personnes*» (voir note 3 page 1), du moins de les engendrer, de les éduquer et de les soigner, mais aussi de maintenir l'environnement naturel dans un état qui permettent à ces personnes de mener une vie qui soit «*safe*».

³⁶ Federici (2016), p. 146.

aussi bien avec la dimension vitale et naturelle de l'existence sociale qu'avec l'inscription de celle-ci dans un environnement naturel, l'intérêt de penseurs comme Althusser ou Bourdieu s'est prioritairement porté sur la dimension symbolique de la reproduction de la société: leur objet était la reproduction des structures sociales ou la reproduction des rapports sociaux, et non ce qu'on a théorisé après eux sous le nom de «reproduction sociale».

Cela nous conduit à devoir distinguer la «reproduction écologique» à la fois de la production économique et de la reproduction de la structure sociale.

-Définition 4:

Par «reproduction écologique», nous entendons la reproduction et l'entretien, par les actrices et les acteurs d'une société donnée, des conditions naturelles qui leur permettent de continuer à vivre au sein d'un environnement qui soit suffisamment sûr (*safe*) pour que les activités économiquement productives et socialement reproductives, sur lesquelles repose leur existence, puissent se poursuivre.

Autrement dit, la *reproduction écologique* d'une société implique la prise en considération des échanges métaboliques qui ont lieu entre cette société et l'environnement terrestre et atmosphérique qui est le sien, au sens où la reproduction de cette société suppose que ces échanges soient maintenus autour d'un point d'équilibre.

Plus exactement, si la production économique est comprise comme un processus permanent entre l'*input* des ressources en matériaux et en énergies que la société prélève dans son environnement et l'*output* des biens et des services économiquement valorisés que cette société engendre (et en quoi consiste la production économique proprement dite), alors ce processus mobilise en permanence un flux de matières et d'énergies qu'on peut considérer comme un *throughput*, un «débit» qui est «une catégorie et une réalité bien plus large que l'*output* économique»: «si l'*output* valorisé se présente lui-même comme “une vaste collection de marchandises” – biens d'équipement, biens de consommation, services, bâtiments et infrastructures – [alors] le débit (*throughput*) est la masse des flux d'énergies et de matières qu'une société mobilise, transforme et dissipe dans son processus économique orienté vers la production, la consommation et l'usage de cet *output* valorisé»³⁷. Si la production de l'*output* économique d'une société en vient à reposer sur un débit de matières et d'énergies tel que, par exemple, les matériaux qu'il rejette dans l'environnement et les gaz qu'il dissipe dans l'atmosphère engendrent des conditions de moins en moins favorables à une vie (humaine et non-humaine) qui soit «sûre», on peut parler d'un équilibre métabolique compromis, voire rompu. On est alors confronté à une production économique et à une reproduction de la structure sociale qui tendent à compromettre la reproduction écologique de la société. Comme le note Nancy Fraser: «l'économie du système est constitutivement dépendante de la nature, qui lui sert de *robinet* pour les intrants de la production, et de *vidange* pour l'élimination de ses déchets»³⁸. Le déséquilibre apparaît dès lors que le système considère que ce «robinet» est constamment ouvert et que la «vidange» permanente ne pose pas de problème, c'est-à-dire dès lors que le système présuppose – du côté de la nature – à la fois des ressources infinies et une capacité également infinie d'absorption et de recyclage des déchets.

-Remarque 1:

À la différence de l'approche par la seule production économique, celle par la reproduction sociale est amenée à devoir prendre en considération le fait qu'une société humaine est dans la nécessité d'avoir à entretenir et à reproduire les conditions externes dont dépend la perpétuation de sa propre existence. En ce sens, la perspective de la reproduction sociale ouvre la voie à celle de la reproduction écologique pour autant qu'elle rappelle que, quelle que soit la puissance des forces de production développées et mises en œuvre par une

³⁷ Pineault (2023), p. 31.

³⁸ Fraser (2025), p. 140.

société donnée, celle-ci reste confrontée à la nécessité d'avoir à se reproduire et que, pour pouvoir le faire, elle doit adresser à son environnement naturel et à l'écosystème terrestre des *demandes* en flux d'énergies et de matières qui ne soient pas supérieures à *l'offre* de ce même écosystème, de même qu'elle ne devra pas déverser dans ce dernier des flux de déchets dans des quantités supérieures aux capacités d'absorption qui sont propres à ce même écosystème.

Or la crise écologique contemporaine fait apparaître, d'une part, que la production économique et la reproduction sociale supposent des conditions que la société ne peut pas considérer comme indéfiniment disponibles, particulièrement quand la société en question puise dans des stocks d'énergies et de matières qui ne sont pas renouvelables au sens où ils ne sont pas reproductibles à une échelle de temps homogène à la temporalité historique et sociale. Mais la crise écologique fait aussi apparaître, d'autre part, que la société produit dans l'écosystème terrestre des effets – tels les modifications des grands cycles du carbone ou de l'azote, ou encore la production de gaz à effet de serre et le changement climatique qui en résulte – dont la conséquence à long terme est de mettre en question la reproduction de la société dans des conditions qui soient acceptables, tolérables et «sûres» (*safe*) pour la plupart de ses membres³⁹. La question se pose désormais de savoir comment la société peut continuer à se reproduire si elle ne permet pas (ou plus) que les conditions naturelles de sa propre existence se reproduisent, c'est-à-dire si elle compromet les conditions naturelles de sa propre reproduction.

-Remarque 2:

L'extension que prend désormais, dans notre contexte contemporain, le concept de «reproduction sociale» en lien avec ce que nous venons d'appeler la «reproduction écologique» pourra surprendre dans la mesure où les principaux usages qui en ont d'abord été faits – avant sa réappropriation par les féminismes de la reproduction et de la subsistance⁴⁰ – ne relevaient absolument pas du champ de l'écologie sociale. Cette absence de la dimension naturelle dans la conception de la reproduction, et donc de toute portée écologique de celle-ci, est frappante chez les principaux représentants de ce qu'on peut appeler le «moment 1970»⁴¹ des théories de la reproduction sociale, alors essentiellement comprise au sens de reproduction des structures sociales⁴².

Par exemple, dans le cadre d'une théorie de la reproduction qui, comme celle d'Althusser, s'occupait prioritairement du rôle joué, dans la reproduction de la société, par ce que le marxisme nomme la «superstructure» (les institutions juridico-étatiques et les idéologies), la question des conditions extra-sociales, et donc «naturelles», de la reproduction sociale était mentionnée en passant, mais sans être développée, et donc aussitôt ignorée: Althusser écrivait ainsi, sans sourciller, «[qu'] une façon de “produire”, écrivait Althusser, c'est une façon de “s'attaquer à la nature” puisque c'est de la nature, et de la nature seule, que toute formation sociale, qui ne vit pas de l'air du temps ou de la parole de Dieu, extrait les produits matériels nécessaires à sa subsistance (alimentation, abri, vêtements, etc.)»⁴³. Un mode de production, précisait encore Althusser, est ainsi «une façon de s'attaquer à la nature pour lui *arracher* des biens de subsistance (cueillette, chasse, pêche, extraction de minéraux, etc.), ou les lui faire produire (élevage, agriculture)»⁴⁴. Il est remarquable que, pour Althusser, la question de savoir s'il est possible «d'attaquer» *indéfiniment* la nature ne se pose absolument pas: il va de soi pour

³⁹ Sur la notion de «*safe operating space*», voir Rockström, Steffen, Noone, Persson *et al.*, (2009).

⁴⁰ Voir Pruvost (2021).

⁴¹ *La reproduction* de Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron étant publiée en 1970, tandis qu'Althusser publiait également en 1970 son texte intitulé *Idéologie et appareils idéologiques d'État* (*La Pensée*, n. 151, juin 1970), partie du manuscrit aujourd'hui connu sous le titre de *Sur la reproduction* (Althusser, 1995).

⁴² Pour une confrontation des représentants de ce «moment 1970» de la reproduction sociale avec les acquis plus récents des théories féministes de la reproduction, voir Balibar (2021).

⁴³ Althusser (1995), p. 46.

⁴⁴ *Ibidem*.

lui que la nature est indéfiniment attaquable et qu'elle livrera continûment à la société ce que ces attaques la force à lui fournir.

Aussi la question de la reproduction de la société ne se pose-t-elle pas, chez Althusser, sur le plan *matériel* de l'interaction entre société et nature: elle ne se pose *qu'à l'intérieur* de la société elle-même et il s'agira donc d'identifier, dans la superstructure de la société, les instances spécifiquement dédiées à la reproduction de ce qui, chez Althusser, porte le nom marxien de «rapports de production»⁴⁵ – l'instance des «Appareils idéologiques d'État»⁴⁶ étant, parmi ces instances, celle qui retient particulièrement l'attention d'Althusser en raison de son mode particulier de fonctionnement. En effet, si les instances super-structurelles de la reproduction possèdent toutes une efficacité bel et bien matérielle, ce sont celles fonctionnant à l'idéologie, c'est-à-dire – en définitive – au *symbolique* qui restaient, selon Althusser, en attente d'une théorisation suffisante au sein du marxisme. On tient là un trait commun aux théories de la reproduction au sens de la reproduction de la structure sociale: qu'il s'agisse avec Bourdieu de déterminer la part prise par la reproduction des rapports culturels dans la reproduction des rapports de forces entre classes sociales, ou avec Althusser du rôle de la superstructure dans la reproduction des rapports sociaux en tant qu'ils sont inséparablement des rapports d'exploitation, dans les deux cas, l'accent est mis sur le rôle irréductible du symbolique dans la reproduction de la société.

-Remarque 3:

Notons encore que, même là où il s'intéresse à la reproduction de la force de travail, Althusser ne considère pas prioritairement celle-ci comme une force *naturelle* qu'il faut reproduire, entretenir et renouveler, ou dont il faut prendre soin: ce qui importe à ses yeux, c'est le «moyen matériel de se reproduire» tel qu'il est donné à la force de travail sous la forme du *salaire* (donc comme un moyen socialement institué). Le salaire est certes vu comme le moyen qui permet au travailleur salarié de «se loger, se vêtir, se nourrir», tout comme il est aussi le moyen «indispensable à l'élevage et à l'éducation des enfants où le prolétaire se reproduit»⁴⁷: mais que le fait de se reproduire (au sens d'engendrer), de devoir être élevé, d'avoir à se loger, à se vêtir et à se nourrir soient des choses qui n'ont-elles-mêmes que sous le présumé la force de travail soit d'abord celle d'un être *naturel*, d'un être *vivant* qui possède des besoins physiologiques – c'est là un aspect qu'Althusser laisse dans l'ombre, tout comme il néglige le fait que ces tâches (engendrer, nourrir, vêtir, alimenter, élever, etc.) sont accomplies par les *femmes* des prolétaires.

Manifestement, selon Althusser, on peut puiser aussi allègrement dans les ressources féminines qu'on peut indéfiniment «attaquer la nature». Le féminisme de la reproduction a, depuis, montré que ces deux sortes de pillage des ressources (celles de la nature et celles du travail reproductif essentiellement féminin et subalternisé) sont inséparables: c'est la même logique en effet qui, dans nos sociétés, conduit à considérer, d'une part, «la nature comme un “robinet” qui fournirait l'énergie et les matières premières et, en même temps, comme un “siphon” qui absorberait les déchets»⁴⁸, et d'autre part «les capacités mises au service du travail de reproduction sociale comme acquises, gratuites, illimitées et

⁴⁵ On a vu plus haut que c'est, selon Althusser, le propre de la superstructure que d'être l'instance reproductrice des rapports sociaux: «La superstructure entretient avec l'infrastructure ce rapport spécifique de *reproduire* les conditions de fonctionnement de l'infrastructure» (Althusser, 1995, p. 194). Voir aussi *ivi*, p. 83: «Nous pensons que c'est à partir de la reproduction qu'il est possible et nécessaire de penser l'existence et la nature de la *superstructure*»; ou encore *ivi*, p. 239: «Le rôle fondamental de la superstructure, donc de tous les appareils d'État, est d'assurer (...) la reproduction des rapports de production qui sont en même temps des rapports d'exploitation».

⁴⁶ Étant entendu que les «Appareils idéologiques d'État» (école, églises, famille, partis politiques, syndicats, médias, institutions culturelles, etc.) ne sont qu'une des deux composantes des «Appareils d'État», l'autre étant l'«Appareil répressif d'État» (police, armée, prisons) qui, à la différence des précédents (qui fonctionnent surtout au symbolique), fonctionne *de façon prévalente* à la violence.

⁴⁷ Althusser (1995), p. 76.

⁴⁸ Arruzza, Bhattacharya, Fraser (2019), p. 98.

disponibles en permanence»⁴⁹ – de sorte que «s’il était contraint de payer tout ce qu’il doit pour que la nature, la puissance publique et la société puissent se reproduire, les profits du capital seraient réduits à néant»⁵⁰.

-Remarque 4:

La Remarque 3 permet d’entrevoir l’existence d’un lien entre la reproduction écologique et la reproduction sociale en tant que cette dernière repose sur un travail reproductif qui consiste lui-même en un ensemble d’activités de soin et d’entretien apportées aux personnes humaines considérées comme des êtres inséparablement naturels et sociaux. Nancy Fraser établit fermement ce lien entre reproduction sociale et reproduction écologique. Elle le fait en commençant par rappeler que le travail reproductif recouvre des activités qui ont affaire aux humains en tant qu’êtres vivants, c’est-à-dire en tant qu’êtres qui naissent, qui souffrent et qui meurent: «Le travail de reproduction sociale est intimement lié aux questions de vie et de mort [;] les soins aux enfants impliquent non seulement la socialisation, l’éducation et le soutien affectif, mais aussi la gestation, l’accouchement, les soins postnataux et une protection constante [;] de même, les soins aux malades et aux mourants cherchent autant à guérir les corps et à soulager la douleur qu’à apporter du réconfort et à garantir la dignité [;] et tout le monde – jeunes ou vieux, malades ou bien-portants – dépend du travail de *care* pour le logement, la nourriture et l’hygiène, dans l’intérêt du bien-être physique et du lien social [;] en somme, l’objectif du travail de reproduction sociale est donc de subvenir aux besoins d’êtres tout à la fois naturels et culturels»⁵¹. C’est bien au niveau de cette articulation du vital et du social qu’intervient le travail reproductif et donc la reproduction sociale: les soins apportés à un mourant doivent avoir le double objectif à la fois de lutter contre la douleur – et doivent donc le traiter jusqu’au bout comme un vivant qui souffre – et de préserver sa dignité, donc le traiter jusqu’au bout comme un être social qui est en relation avec les autres.

Le lien entre reproduction sociale et reproduction écologique se manifeste au fait que, sous le capitalisme, la crise de la reproduction écologique est en même temps une crise de la reproduction sociale. C’est le fait que la reproduction sociale soit à ce point «intimement liée à la reproduction environnementale» qui explique que «tant de crises de la première sont aussi des crises de la seconde»⁵², raison pour laquelle, selon N. Fraser, «on ne peut comprendre correctement la contradiction écologique du capitalisme si on ne pense pas cette dernière en lien avec sa contradiction socio-reproductive»⁵³. On comprend en effet relativement aisément ce que ces deux contradictions ont en commun: à savoir une séparation suivie de l’occultation de ce qui a été séparé. De même en effet que le capital sépare la production économique de la nature en faisant comme si la seconde pouvait alimenter indéfiniment et gratuitement la pulsion de la première à l’accumulation illimitée, de même le capital sépare-t-il le travail économiquement productif du travail socialement reproductif, faisant comme si le travail pouvait être indéfiniment productif indépendamment des soins et de l’entretien de la force de travail en tant que force naturelle. C’est cette occultation simultanée, sous le capital, de la nature dont dépend la production économique et du travail socio-reproductif dont dépend le travail économiquement productif qui engendre à la fois la crise de la reproduction écologique et la crise de la reproduction sociale.

L’une des contradictions inhérentes au capital se manifeste au fait qu’il ne parvient à diminuer le risque de crise socio-reproductive à un endroit qu’en déclenchant une crise écologique ailleurs. Un exemple en est donné par N. Fraser quand elle explique que ce qui, aux États-Unis et en Europe, dans la phase fordiste de développement qui a aussi été le

⁴⁹ Ivi, p. 109.

⁵⁰ Ivi, p. 100.

⁵¹ Fraser (2025), p. 147.

⁵² Ivi, p. 148.

⁵³ *Ibidem*.

moment de l'institution de formes de sécurité sociale, ce qui donc «a garanti l'augmentation des dépenses publiques consacrées à la protection sociale dans le Nord global, c'est l'intensification du pillage de la nature dans le Sud global»: le capital n'est parvenu à «s'acquitter [dans le Nord] de certains coûts socio-reproductif» qu'en «s'exonérant [dans le Sud] de la facture – bien plus salée – de la reproduction environnementale»⁵⁴.

Sur la base de ces Définitions et de leurs Remarques, il est possible de formuler 3 Thèses relatives à la production et à la reproduction considérées dans leurs dimensions politique, sociale et écologique, et dans leur lien avec les crises structurelles qui affectent le capitalisme tardif.

Thèse 1:

Dans les sociétés précapitalistes, les activités économiques de production étaient directement mises au service de la reproduction sociale, tandis que, dans le mode de production capitaliste, les activités de production économique se sont séparées de la reproduction sociale. En effet, dans nos sociétés, la fin visée par la production économique n'est plus prioritairement la reproduction sociale, mais la reproduction de la valeur sur une base élargie à chaque cycle de production, et donc l'accumulation du capital (cf. Déf. 2 B).

Le capitalisme repose sur la séparation entre la production économique et la reproduction sociale. C'est ce que pose Nancy Fraser quand elle écrit que «le système joue sur la division – en séparant production et reproduction et en faisant de la première le seul espace pour la valeur». «Cela permet, ajoute-t-elle, à l'économie de prospérer sur le dos de la société, de cannibaliser le travail de *care* sans le reconstituer, d'épuiser les énergies nécessaires pour le fournir, et donc de mettre en péril une condition essentielle de sa propre existence». Nous reviendrons plus loin sur la conclusion que N. Fraser en tire, à savoir «[qu']une tendance aux crises est logée au cœur même de la société capitaliste – dans ce cas, une tendance aux crises de la reproduction sociale»⁵⁵.

On a dit plus haut (cf. Déf. 2) que, de façon générale (ce qui signifie: en dehors du cas particulier du capitalisme), *sans production économique, il n'y a pas de reproduction sociale*. Autrement dit: en dehors du capitalisme, la production économique et la reproduction sociale se présentent comme non séparées (et comme inséparables) l'une de l'autre. Le mode de production capitaliste, quant à lui, sépare la production économique de la reproduction sociale: il fait de la reproduction sociale une condition de la production économique, mais une condition qu'il occulte, qui n'apparaît donc pas comme telle, ou une condition dont on fait comme si elle *allait de soi*, une condition tellement *évidente* qu'on n'a pas à s'en préoccuper et dont on peut supposer qu'elle sera toujours disponible. En d'autres termes: le capitalisme dissimule ou tente de dissimuler le fait que, *sans reproduction sociale, il n'y a pas de production économique*.

Cela nous conduit à formuler une seconde Thèse.

Thèse 2:

Le capitalisme est un mode de production dont la spécificité est de compromettre sa propre base (naturelle et sociale) pour autant qu'il épuise les sources naturelles de la production économique et que, dans le même temps, il déstabilise les ressources humaines de la reproduction sociale.

⁵⁴ Ivi, p. 167.

⁵⁵ Fraser (2025), p. 146.

Le propre du capitalisme n'est en effet pas seulement de séparer production économique et reproduction sociale, il est de compromettre cette dernière. Karl Polanyi a su très tôt comprendre et analyser de quelle manière et par quelles voies cette compromission a lieu. Ce que l'on décrit aujourd'hui en termes de séparation entre la production économique et la reproduction sociale a été de longue date interprété par le penseur hongrois comme l'existence d'un système économique séparé du reste de la société et comme l'inversion de l'ordre de préséance entre l'ordre économique et l'ordre social: pour toutes les sociétés qui ont précédé l'invention et l'instauration du marché autorégulé, «l'ordre économique est simplement fonction de l'ordre social qui le contient»⁵⁶. Dans les sociétés capitalistes caractérisées par l'existence d'un grand marché autorégulé, c'est à l'inverse l'ordre social dans son ensemble qui devient fonction de l'ordre économique: ici, c'est l'ordre économique qui prétend inventer une société qui soit fonction de lui, qui lui corresponde et qui puisse lui permettre de continuer à prospérer.

Mais en inventant ou en prétendant inventer la société qui lui convient, c'est l'ordre social en tant que tel que l'ordre économique menace en son existence même. «Une économie de marché ne peut exister que dans une société de marché»⁵⁷: une économie de ce genre se doit donc d'instituer une telle «société de marché» (une expression qui implique – on va le voir – une contradiction dans les termes). Mais l'institution d'une telle société de marché suppose un usage extensif de la catégorie de marchandise en tant qu'elle désigne l'ensemble des objets qui sont produits en vue de la vente. Là où l'on passe de l'usage d'une catégorie à l'invention de fictions sur la base de cette catégorie, c'est quand on se met à exiger que *tous* les éléments, *toutes* les composantes de la production industrielle soient des marchandises, et donc quand on se met à penser qu'il peut exister un marché pour tous ces éléments, pour toutes ces composantes.

Trois composantes essentielles de la production industrielle deviennent alors des marchandises, des choses pour lesquelles il est possible de créer un marché: le travail, la terre et la monnaie. De fait, le travail, la terre et la monnaie sont bien «des éléments essentiels de l'industrie», des composantes fondamentales de la production industrielle, *mais ils ne sont pas pour autant des marchandises* – et les considérer comme telles, c'est produire des fictions.

Le travail, la terre et la monnaie ne sont pas des marchandises parce qu'aucun de ces éléments n'a jamais été créé, ni engendré, ni produit *en vue de la vente*. La monnaie a été créée en vue de permettre les échanges de biens et de services, donc l'échange de marchandises, et non pour être elle-même vendue: Aristote, lorsqu'il dénonçait la chrématistique, avait en réalité déjà compris qu'il était contraire à la nature de la monnaie que, de moyen d'échanger des marchandises, elle soit elle-même transformée en une marchandise de manière à être vendue afin d'accumuler de la valeur. Quant au travail, qu'est-il sinon «les êtres humains dont chaque société est faite»? Et la terre: qu'est-elle sinon «le milieu naturel dans lequel chaque société existe»⁵⁸? Qui osera prétendre que les êtres humains et les activités qu'ils déploient en tant que vivants, que l'environnement naturel de la société ont été engendrés pour être vendus? Assurément personne – et c'est pourtant la fiction sur laquelle repose le marché autorégulé.

Bien qu'il soit assez évident que, en ce qui concerne le travail, la terre et la monnaie, «le postulat selon lequel tout ce qui est acheté et vendu doit avoir été produit pour la vente est carrément faux»⁵⁹, c'est pourtant sur cette fiction que repose le grand marché autorégulé. Qu'un marché fonctionne grâce à des fictions n'aurait rien de grave si ces fictions n'étaient pas des menaces directes pour la société. Considérer le travail, la terre et la monnaie comme des marchandises, comme des choses produites pour être vendues, et organiser – à l'aide de cette fiction – un marché du travail, un marché de la terre et un

⁵⁶ Polanyi (1983), p. 106.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, p. 107.

marché de la monnaie, c'est faire peser une menace mortelle sur la société. Inclure le travail, la terre et la monnaie «dans le mécanisme du marché, c'est subordonner aux lois du marché la substance de la société elle-même»⁶⁰; et c'est une telle subordination qui constitue une menace pour la «substance naturelle et humaine de la société». Qu'est-ce en effet que le travail, sinon «l'activité économique qui accompagne la vie elle-même»⁶¹? Et qu'est-ce que la terre, sinon «l'autre nom de la nature, qui n'est pas produite par l'homme»⁶²? Ni la vie ni la nature n'ayant été produites en vue d'aucune vente, les considérer l'une et l'autre malgré tout comme des marchandises, comme des choses destinées au marché, c'est porter une atteinte potentiellement irrémédiable et possiblement mortelle à deux conditions qui sont essentielles à l'existence et à la reproduction de toute société en tant que telle: l'activité humaine vitale dont dépend toute vie sociale, et la nature dont dépend l'activité humaine elle-même en tant qu'activité vitale d'êtres naturels et vivants.

Thèse 3:

Le propre des rapports de production capitalistes, en tant que rapports sociaux à la nature, est d'être des rapports qui soumettent les processus naturels d'engendrement et de reproduction de la vie à la reproduction des rapports sociaux eux-mêmes, c'est-à-dire à la reproduction de la structure sociale spécifiquement capitaliste.

Pour l'exprimer plus brièvement, disons que, sous le capitalisme, a lieu une subordination de la reproduction écologique à la reproduction des rapports sociaux ou à la reproduction de la structure sociale en tant que celle-ci est une structure de classes.

La subordination des processus naturels à la reproduction des rapports sociaux est la spécificité du rapport social capitaliste à la nature. Dans les modes de production précapitalistes, l'inverse prévalait: la reproduction des rapports sociaux de production (donc la reproduction de la structure sociale) y restait subordonnée et soumise à la reproduction des processus naturels et vitaux, donc à la reproduction écologique (cf. Définition 4).

Avant le capitalisme, il était évident que les individus devaient d'abord se reproduire en tant qu'êtres vivants, pour pouvoir ensuite reproduire leur vie sociale et pour que, enfin, les rapports sociaux puissent à leur tour se reproduire. Sous le capitalisme, c'est l'inverse: les rapports sociaux de production doivent *d'abord* être reproduits, et la reproduction de la vie sociale comme celle de la vie naturelle (c'est-à-dire la reproduction écologique) viennent ensuite et lui sont subordonnées.

On comprendra mieux ce dont il retourne en prenant l'exemple d'une réalité qui est certes une force naturelle mais en même temps quelque chose qui n'a de sens qu'au sein de rapports sociaux historiquement déterminés: la force de travail est une telle réalité – peut-être la seule dans son genre.

D'une part en effet, la force de travail est une force *naturelle* qui existe dans des corps humains en tant que corps *vivants*, chacun étant constitué d'un ensemble de forces physiques et psychiques : vu sous cet angle, «l'être humain lui-même, considéré comme pure existence de force de travail, est un objet naturel, une chose, certes vivante et consciente de soi, mais une chose»⁶³. Mais, sous un autre angle, nous avons affaire à quelque chose qui n'a en revanche absolument plus rien de «naturel»: que cette force soit posée comme une capacité, une faculté ou une puissance dont le possesseur vend l'usage à un autre possesseur, celui des moyens de mettre en œuvre cette puissance. Il n'y a là strictement plus rien de naturel, il s'agit d'une réalité entièrement dépendante des rapports sociaux de production de type capitaliste en tant qu'ils configurent et mettent en forme

⁶⁰ Ivi, p. 106.

⁶¹ Ivi, p. 107.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Marx (1993), p. 227.

historiquement la force de travail. Les deux aspects sont aussi essentiels l'un que l'autre à la force de travail: pour pouvoir être exploitée sous les rapports sociaux capitalistes, il faut qu'elle soit *les deux à la fois*, il faut qu'elle soit un ensemble de forces vitales présentant une utilité, mais il faut aussi que ses forces soient, sous la forme d'aptitudes et de capacités, la propriété de quelqu'un, d'un sujet (ou d'une "personne") capable d'en vendre l'usage à quelqu'un d'autre.

On peut interpréter comme un indice de ce caractère clivé en elle-même de la force de travail l'hésitation qui est souvent celle de Marx entre deux termes pour la désigner: à l'époque des *Grundrisse* (1857-58), il utilisait le terme *Arbeitsvermögen*, avant de lui préférer, dans *Le Capital* (1867), celui de *Arbeitskraft*, mais sans qu'*Arbeitsvermögen* disparaisse pour autant⁶⁴. Ces termes expriment en réalité le caractère scindé de la force de travail et désignent les deux côtés de ce clivage: *Arbeitskraft* exprime la force de travail comme force naturelle, tandis que *Arbeitsvermögen* exprime clairement la réduction de la force de travail à une capacité subjective, telle qu'elle résulte des rapports sociaux capitalistes qui la séparent des moyens de sa réalisation et de ceux qui les possèdent. Il reste une trace très significative de cela au Chapitre IV du Livre 1 du *Capital*: «par "force de travail" (*Arbeitskraft*) ou "puissance de travail" (*Arbeitsvermögen*), écrit Marx, nous entendons l'ensemble des capacités (*Fähigkeiten*) physiques et intellectuelles qui existent dans la corporéité, dans la personnalité vivante d'un être humain, et qu'il met en mouvement aussi souvent qu'il produit une valeur d'usage de n'importe quelle sorte»⁶⁵. Dans la suite immédiate du texte, Marx revient à l'usage de *Arbeitskraft* au long d'un examen des conditions grâce auxquelles «le possesseur d'argent trouve la force de travail comme marchandise sur le marché». La fin du développement consacré à ces conditions aboutit à la contrainte où se trouve le possesseur de force de travail de la mettre en vente en tant que marchandise, et c'est alors que Marx juge utile de rappeler que la marchandise "force de travail" «existe uniquement dans la corporéité vivante [de son possesseur]»⁶⁶. En tant que force, elle n'existe certes que là et nulle part ailleurs, mais en réalité, ce n'est pas cette force elle-même que son détenteur apporte sur le marché: cette force, en tant que force réelle d'une corporéité vivante, n'apparaîtra et n'existera réellement *comme force* que dans le procès de travail. En revanche, comme Marx le dit ici, au moment de la vente et de l'achat, donc *avant* le procès de travail, «la force de travail existe uniquement comme une disposition (*als Anlage*) de l'individu vivant»⁶⁷. C'est de cela que le possesseur des moyens de travail fait l'acquisition: de l'usage (à venir, dans le procès de travail) d'une disposition, d'une capacité ou aptitude à travailler, donc d'un *Arbeitsvermögen* et non d'une *Arbeitskraft*.

Où l'on voit que l'institution sociale-historique du travailleur en *sujet* dépositaire d'une pure *puissance* de travail⁶⁸ ne supprime rien de la nécessité où il se trouve de devoir vivre et de devoir renouveler ses *forces*, au contraire. L'élément vital et naturel fait bien retour,

⁶⁴ Sur l'importance du concept d'*Arbeitsvermögen*, voir Vioulac (2009), p. 30.

⁶⁵ MARX (1993), p. 188 (nous modifions la traduction).

⁶⁶ Ivi, p. 189.

⁶⁷ Marx (1993), p. 192.

⁶⁸ La «transformation» des individus en «sujets» par l'idéologie (ou par «l'interpellation» idéologique), théorisée par Althusser (1995), p. 226, ne nous paraît pas séparable de la transformation, dans et par les rapports sociaux capitalistes, des individus concrets et vivants en sujets simples détenteurs et supports d'une pure puissance de travail. Si ces deux transformations devaient s'avérer inséparables (au point, peut-être, de n'en former qu'une seule), alors cela voudrait dire que la transformation des individus en sujets ne relève pas que de la superstructure et qu'elle possède au moins un ancrage dans les rapports sociaux de production, donc dans l'infrastructure: on rejoindrait alors Nicos Poulantzas quand il écrivait que «c'est parce que les rapports politico-idéologiques sont d'ores et déjà présents dans la constitution des rapports de production qu'ils jouent un rôle essentiel dans leur reproduction» (Poulantzas, 2013, p. 62). De plus, si cette transformation ne se produit elle-même que sous les rapports capitalistes de production en tant qu'*eux seuls* «recrutent» des *sujets propriétaires* de leur force de travail, il deviendrait plus difficile de maintenir la thèse du caractère transhistorique de l'interpellation idéologique des individus en «sujets» (et dès lors aussi la thèse du caractère anhistorique de l'idéologie elle-même).

mais c'est parce qu'en réalité il n'a jamais disparu, ayant bel et bien été présent de bout en bout: *dès le départ* puisque c'est la contrainte de «la nécessité naturelle» qui pousse à vendre l'usage de ses forces celui qui a été réduit à une simple puissance de travail, et à *la fin* puisque, dans «son activation, le travail occasionne la dépense d'un *quantum* déterminé de muscle humain, de nerf, de cerveau qu'il faut de nouveau remplacer»⁶⁹. Mais cette nécessité naturelle est entièrement recouverte par un dispositif social et subsumée sous lui.

Ce dispositif social et historique spécifiquement capitaliste est celui qui superpose à la contrainte naturelle (que connaissent tous les vivants) d'avoir à entretenir et à renouveler leurs forces et leur vie, celle (pour certains humains) de devoir *vendre* une *marchandise* (la force de travail), et qui donc superpose à la nécessité de se procurer des moyens de subsistance pour vivre, celle d'acquérir des marchandises.

En ce sens, on peut parler de la subordination d'une nécessité naturelle (celle de se reproduire en tant que vivant et de reproduire ses forces en tant qu'être naturel) à une contrainte sociale qui, en dernière instance, est celle qu'impose un rapport social de production qui est un rapport d'exploitation permettant l'extraction et l'accumulation de la valeur.

Si l'analyse de la manière tout à fait spécifique dont la force humaine de travail est effectivement mise au travail sous les rapports sociaux capitalistes est absolument centrale dans l'approche marxiste, ce n'est pas en raison d'un parti pris ou d'un préjugé anthropocentrique: c'est parce que c'est là que se joue la possibilité de la mise au travail spécifiquement capitaliste de *toutes* les autres naturalités et de l'ensemble «la nature», c'est-à-dire de l'ensemble de la zone habitable du globe où se déroulent les échanges métaboliques entre les sociétés humaines et leurs milieux.

La manière dont les forces des corps humains sont mises au travail sert en effet de modèle à la mise au travail de toutes les naturalités sous les rapports sociaux capitalistes. La spécificité de ces rapports n'est en effet pas de mettre au travail des êtres ou des processus naturels: tous les modes de productions antérieurs au capitalisme l'ont déjà fait et, en ce sens, Paul Guilibert a raison d'affirmer que «l'appropriation et la mise au travail n'épuisent pas les relations capitalistes à la nature»⁷⁰. Si spécificité il y a, elle doit donc se trouver dans *la manière* de le faire. Et c'est le cas: le propre des rapports de production capitalistes, en tant que rapports sociaux à la nature, est d'être des rapports qui soumettent les processus naturels d'engendrement et de reproduction de la vie à la reproduction des rapports sociaux eux-mêmes.

D'où notre Thèse selon laquelle, sous le capitalisme, a lieu une *subordination de la reproduction sociale et de la reproduction écologique à la reproduction des rapports sociaux*, c'est-à-dire à la reproduction de la structure sociale en tant que structure de classes et rapport d'exploitation.

On comprend mieux alors l'issue qu'entrevoyait Marx: «instituer systématiquement le métabolisme [entre l'homme et la terre] en loi régulatrice de la production sociale, sous une forme adéquate au plein développement de l'homme»⁷¹. C'est-à-dire très exactement inverser le rapport capitaliste de subordination de la reproduction sociale et de la reproduction écologique à la reproduction de la structure sociale, et donc soumettre la reproduction des rapports sociaux à la reproduction des forces naturelles et des processus qui rendent la terre habitable (= reproduction écologique) ainsi qu'à la reproduction des êtres naturels et sociaux que nous sommes (= reproduction sociale). Sous le capitalisme, les choses marchent sur la tête: la reproduction écologique et la reproduction sociale s'y

⁶⁹ Marx (1993), p. 192.

⁷⁰ Guilibert (2023), p. 125.

⁷¹ Marx (1993), p. 566. Ce passage est souvent cité, mais sans que son importance soit bien vue (par exemple Benton, *Marxisme et limites naturelles: critique et reconstruction écologiques*, in Lowy, J.-M. Harribey (Dir.), 2003, p. 51) ou, quand elle est aperçue, sans que cette importance soit précisée (par exemple Foster, 2000, p. 67).

trouvent subordonnées à la production économique, à la reproduction des rapports sociaux de production et à la reproduction de la structure sociale en tant structure de classes. Il faut renverser ce rapport et remettre les choses sur leurs pieds: c'est «la sphère de la production marchande [qui] est encadrée dans la sphère plus large de la reproduction sociale, elle-même encadrée dans l'économie du vivant ou [dans la] sphère de la reproduction écologique»⁷² – et non pas l'inverse! On dira que c'est vouloir revenir à ce qui prévalait avant que les rapports capitalistes de production ne deviennent dominants. On aura tort puisqu'il s'agit de subordonner *volontairement* et *consciemment* la reproduction des rapports sociaux à celle des processus naturels et sociaux dont la précédente dépend – là où, antérieurement, n'étant ni sue ni consciente, cette subordination ne pouvait qu'être subie.

Bibliographie

- Althusser, L. (1995), *Sur la reproduction* [1970], Introduction de J. Bidet, PUF, Paris.
- Arruzza, C., Bhattacharya, T., Fraser, N. (2019), *Féminisme pour les 99%. Un manifeste*, trad. fr. de V. Dervaux, La Découverte, Paris, Postface.
- Becker, E., Jahn, T. (2006), *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Campus Verlag, Frankfurt-New York.
- Balibar, E. (2021), "Reproductions: une généalogie", *Actuel Marx*, n. 70.
- Benton, T. (2003), *Marxisme et limites naturelles: critique et reconstruction écologiques*, in M. Lowy, J.-M. Harribey (Dir.), *Capital contre nature*, PUF, Paris.
- Bourdieu, P., Passeron, J.-C. (1970), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, Paris.
- Bourdieu, P. (1980), *Le sens pratique*, Minuit, Paris.
- Bourdieu, P. (2000), *Les structures sociales de l'économie*, Seuil, Paris.
- Dalla Costa, M. (2023), *Femmes et subversion sociale. Anthologie 1972-2008*, trad. fr. de É. Chédikian, Entremonde, Genève.
- Federici, S., Dalla Costa, M. (2020), *La crise de la reproduction sociale. Entretiens avec Louise Toupin*, Les Éditions du Remue-Ménage, Montréal.
- Federici, S. (2016), *Point zéro: propagation de la révolution. Salaire ménager, reproduction sociale, combat féministe*, trad. fr. de D. Tissot, éditions iXe, Donnemarie-Dontilly.
- Foster, J.B. (2000), *Marx écologiste*, trad. fr. de A. Blanchard, J. Gross, C. Nordmann, Éditions Amsterdam, Paris.
- Fraser, N., Jaeggi, R. (2018), *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, Ed. by B. Milstein, Polity Press, Cambridge.
- Fraser, N. (2022), *Cannibal Capitalism. How Our System is Devouring Democracy, Care and the Planet – and What We Can Do about It*, Verso, London-New York.
- Fraser, N. (2025), *Le capitalisme est un cannibalisme. Comment notre système dévore la démocratie, les liens sociaux et la planète – et ce que nous pouvons faire pour y remédier*, trad. fr. de L. Mistral, Agone, Marseille.
- Gaillardet, J. (2023), *La Terre habitable, ou l'épopée de la zone critique*, La Découverte, Paris.
- Görg, C., Brand, U. et al. (2017), "Challenges for Social-Ecological Transformations: contributions from Social and Political Ecology", *Sustainability*, n. 9, 1045.
- Guillibert, P. (2023), *Exploiter les vivants. Une écologie politique du travail*, Éditions Amsterdam, Paris.
- Ingold, T. (2021), *Machiavel chez les babouins. Pour une anthropologie au-delà de l'humain*, trad. fr. de Ch. Degoutin & L. Perez, sous la dir. de L. Balice, Le Pré Saint-Gervais, Asinamali.

⁷² Parrique (2022), p. 94.

- James, S. (2024), *Sexe, race et classe. La stratégie de l'autonomie*, trad. fr. de M. Le Corre, N. Rousseaux, U. Boust-Khattou, Premiers Matins de Novembre Éditions, Toulouse.
- Krausmann, F., Fischer-Kowalski, M. *et al.* (2008), "The Global Sociometabolic Transition: Past and Present Metabolic Profiles and their Future Trajectories", *Journal of Industrial Ecology*, n. 12 (5/6).
- Marx, K. (1993), *Le Capital*, Livre 1, trad. fr. de J.-P. Lefebvre, PUF, Paris.
- Mies, M., Bennholdt, V. (2022), *La subsistance. Une perspective écoféministe*, trad. fr. de A. Gouilleux, C. Pierre, Éditions La Lenteur, Paris.
- Parrique, T. (2022), *Ralentir ou périr. L'économie de la décroissance*, Le Seuil, Paris.
- Pineault, E. (2023), *A Social Ecology of Capital*, Pluto Press, London.
- Polanyi, K. (1983), *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* (1944), trad. fr. de C. Malamoud et M. Angeno, Gallimard, Paris.
- Poulantzas, N. (2013), *L'État, le pouvoir, le socialisme* [1978], Les Prairies ordinaires, Paris.
- Pruvost, G. (2021), *Quotidien politique. Féminisme, écologie, subsistance*, La Découverte, Paris.
- Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, A. *et al.* (2009), "Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity", *Ecology and Society*, vol.14, iss. 2, art. 32.
- Vioulac, J. (2009), "Capitalisme et nihilisme. Marx et le problème du dépassement de la métaphysique", *Philosophie*, n. 102.
- Vogel, L. (2022), *Le marxisme et l'oppression des femmes. Vers une théorie unitaire* [1983], trad. fr. de Y. Douet, P. Guerpillon, V. Heimendinger, A. Koechlin, Éditions sociales, Paris.

Abstract: *Marx and Machiavelli: Politics, People and Immanence*

A brief overview of the presence of the Marx-Machiavelli connection in Italian philosophical culture emphasises the importance of Antonio Gramsci's suggestion that Machiavelli was the first proponent of the idea that politics is a science and an art that the subaltern classes should be interested in acquiring. This idea is employed to reconstruct Marx's actual study of Machiavelli. Beyond general references, evidence of this can be found in two sets of notebooks dating from 1843 and 1852. These contain extracts from several of Machiavelli's works, particularly the *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, organised in a way that reflects Marx's interest in the Machiavellian concept of the "people" and its contradictory relationship with power.

Keywords: Immanence, Machiavelli, Marx, People, Politics

1.

Marx e Machiavelli sono rimasti a lungo avvinti, nella cultura italiana, in una maniera assai ingombrante, a causa di un rapido cenno che Benedetto Croce consegnò alla chiusa del suo saggio *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, pubblicato per la prima volta nel 1898 e riedito due anni dopo nel volume *Materialismo storico ed economia marxistica*¹. Qui, al termine di un sottile quanto tendenzioso smontaggio critico – nel corso del quale al materialismo storico era stata negata qualsiasi pretesa di "scientificità", sia come teoria economica, sia come teoria della storia – Croce rivendicava però una specifica utilità di questo. Paradossalmente, proprio in quanto Marx risultava incapace di attingere il terreno «delle astrazioni e delle ipotesi», il suo pensiero poteva aiutare a conoscere «la realtà concreta, ossia il mondo stesso in cui noi viviamo e ci muoviamo»². Esattamente perché – Croce scriveva – è incapace di dare

definizioni sottilmente elaborate della "socialità", come se ne possono trovare nei libri di qualche sociologo contemporaneo, [...] egli [Marx] insegna, pur con le sue proposizioni approssimative nel contenuto e paradossali nella forma, a penetrare in ciò ch'è la società nella sua realtà effettuale. Anzi, per questo rispetto, mi meraviglio come nessuno finora abbia pensato a chiamarlo, a titolo di onore, il "Machiavelli" del proletariato³.

L'equiparazione era resa possibile da due distinte ma convergenti riduzioni: di Machiavelli al realismo politico e di Marx a un fermo assertore «del principio della forza, della lotta, della potenza» e a un satirico e caustico oppositore delle «insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche», dei «cosiddetti ideali dell'89»⁴. Queste ultime righe sono tratte dalla *Prefazione* aggiunta all'edizione del 1917 del *Materialismo storico*, dove la posizione antidemocratica di Croce è espressa con particolare veemenza, e di Marx si sottolinea il fatto che era «estimatore della sola aristocrazia, alla quale si argomentava di ergere contro, non già i poverelli o il "buon popolo", ma la sua nuova società lavoratrice, concepita

* Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

¹ Croce (1900). Citerò dalla quarta edizione riveduta: Croce (1921).

² Ivi, p. 112.

³ *Ibidem* (corsivo mio).

⁴ Ivi, p. XV.

anch'essa come una sorta di aristocrazia»⁵. Ma in realtà – come giustamente nota Gramsci nei suoi *Quaderni del carcere* – la lettura che Croce dà di Marx fino agli anni Trenta poggia, pur nel variare anche drammatico degli accenti, sulla riduzione del concetto marxista di ideologia alla sua «parte critico-distruttiva»⁶, cioè sulla concezione delle ideologie come mera razionalizzazione di interessi materiali, ciò che del resto perfettamente si accorda con la tesi vista sopra, secondo la quale Marx avrebbe badato alla realtà concreta e non ai concetti, alla forza e non alla verità.

Ma, come si diceva, accanto a questa «riduzione» ce n'è in Croce un'altra: quella di Machiavelli al realismo politico. L'espressione decisiva è qui «realtà effettuale», usata da Croce, che richiama da vicino la «verità effettuale della cosa» del cap. XV del *Principe*, ma che risulterebbe a quella inassimilabile senza la mediazione desanctisiana. È nella *Storia della letteratura italiana*, infatti, che torna costantemente, in riferimento a Machiavelli, l'identificazione della «verità effettuale» con la «cosa effettuale», con ciò intendendo la realtà concreta, studiata con «l'esperienza accompagnata con l'osservazione, lo studio intelligente de' fatti»⁷. Per De Sanctis, il Segretario si libera dei mondi «immaginari» perché intende conoscere la realtà che è necessario trasformare, e in questo modo, come Galilei per la natura, fonda un nuovo metodo, scientifico perché mondano e immanente, di studio della società e della storia.

Di questo complesso ragionamento desanctisiano, Croce riprende solamente l'identificazione della «verità» con la «realtà», e di quest'ultima con il «realismo», per cui il legame tra Marx e Machiavelli si ritrova nel comune disinteresse per la verità e, in definitiva, in un concetto di «realismo politico» estremamente angusto, limitato alla «potenza» e alla «forza». Commentare ulteriormente questa nozione significherebbe entrare nel merito di come Croce abbia enucleato il «distinto» della «economia» – da lui identificato con quello di «politica» – all'interno della sua filosofia dello spirito. Ciò che qui interessa considerare è invece l'effetto, che si è definito ingombrante, dell'equiparazione crociana di Marx a Machiavelli. Essa infatti, nella misura in cui ebbe fortuna (e ne ebbe certamente, per lo meno in Italia)⁸, produsse una lettura tendenziosa sia di Machiavelli, sia di Marx: ridotto il primo a un pensatore scisso tra la consapevolezza della natura assoluta del «bene» e l'assunzione della sua impotenza pratica nella realtà «effettuale»⁹; e il secondo, Marx, a un modello esemplare di *totus politicus*, incapace, come teorico, di sollevarsi al di sopra di una gretta riduzione di qualsiasi idealità morale o verità logica all'espressione immediata di un interesse materiale¹⁰.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Gramsci (2017), p. 681.

⁷ De Sanctis (1912), vol. II, p. 74: «E si rinnova il metodo. Il Machiavelli non riconosce verità a priori e principi astratti, e non riconosce autorità di nessun come criterio del vero. Di teologia e di filosofia e di etica fa stima uguale: mondi d'immaginazione, fuori della realtà. La verità è la cosa effettuale; e perciò il modo di cercarla è l'esperienza accompagnata con l'osservazione, lo studio intelligente de' fatti». Ma cfr. anche ivi, pp. 76, 102, 247, 280, 424 e vol. I, p. 421.

⁸ Sul «machiavellismo» nell'Italia degli anni Venti e Trenta cfr. Ciliberto (1982), pp. 135-188; Medici (1990), pp. 7-159; Barbuto (2007).

⁹ Cfr. Croce (1931), p. 251 (corsivi miei): «Il Machiavelli scopre la necessità e l'autonomia della politica, della politica che è al di là, o piuttosto di qua, dal bene e dal male morale, che ha le sue leggi a cui è vano ribellarsi, che non si può esorcizzare e cacciare dal mondo con l'acqua benedetta. Ma quel che di solito non viene osservato è l'acre amarezza con la quale il Machiavelli accompagna questa asserzione della politica e della sua intrinseca necessità. «Se gli uomini fossero tutti buoni» (egli dice) questi precetti «non sariano buoni». Ma gli uomini sono «ingrati, volubili, fuggitori di pericoli, cupidi di guadagno». [...] L'anelito del Machiavelli va verso un'inattuabile società di uomini buoni e puri; ed ei *la sogna* nei passati tempi lontani, e intanto preferisce i popoli meno culti ai più culti, quelli della Magna e i montanari della Svizzera agli italiani, francesi, spagnuoli (allora in auge), che sono la «corruttela del mondo»».

¹⁰ Sulla lettura crociana di Machiavelli, o meglio sulla costante elusione di «una analisi e valutazione concreta del pensatore fiorentino» cfr. Paggi (1984), p. 389.

2.

Dopo il 1945, il panorama italiano cambia in modo radicale per l'irruzione di suggestioni, correnti e mode filosofiche. Per ciò che qui ci interessa, decisiva fu la scoperta, anche da noi, di un Marx *filosofo* irriducibile al figurino disegnato da Benedetto Croce¹¹. Il riferimento è in primo luogo alla traduzione italiana dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pubblicata per la cura di Norberto Bobbio nel 1949 (Marx, 1949) e a quella delle *Opere filosofiche giovanili* che, uscita nel 1950 a cura di Galvano Della Volpe, sotto questo titolo riuniva la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (Marx, 1950a). Entrambe queste traduzioni si basavano su volumi della MEGA pubblicati tra il 1927 e il 1932¹², ma dal punto di vista dell'immagine diffusa del "Marx filosofo", esse vanno piuttosto poste in relazione (che non vuol dire continuità) con l'edizione parziale di questi testi proposta nel 1932 da Siegfried Landshut e Jacob Peter Mayer sotto il titolo *Der historische Materialismus. Die Frühschriften* (Marx, 1932b), la cui introduzione si intitola significativamente "Die Bedeutung der Frühschriften von Marx für ein neues Verständnis".

Le due proposte editoriali, di Bobbio e Della Volpe, divergono notevolmente, dato che la prima si lega a quella che Garin definì «l'operazione "giovane Marx" più Dewey»¹³, mentre Della Volpe, reagendo a questa come ad altre commistioni, propone un Marx filosoficamente appoggiato a una "millenaria" tradizione materialistica¹⁴. In entrambi i casi, si ha comunque la riproposizione e riscoperta di un Marx "filosofo" in senso proprio, tradizionale, classico; e i tratti fondamentali di questa filosofia sono individuati in un concetto – l'alienazione-estraniazione e, conseguentemente, lo svuotamento critico della politica e dello Stato – che rendono Marx inassimilabile a Machiavelli, che invece della politica e dell'«arte dello Stato» aveva fatto l'oggetto privilegiato del proprio studio o, come è stato detto, del proprio «amore»¹⁵.

In questo modo, molto rapidamente, l'immagine coniata da Benedetto Croce perse per il dibattito marxista qualsiasi valore e significato. Ma proprio negli stessi anni quell'immagine, tuttavia profondamente trasvalutata, si ripresentò grazie alla pubblicazione dei *Quaderni del carcere* di Gramsci. Il volume *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno* uscì nel 1949 (Gramsci, 1949): in esso, la lettura del Segretario come un giacobino *avant la lettre* rendeva possibile – passando attraverso il giacobinismo del 1789 – istituire un nesso storico e teorico con un Marx che, a sua volta, era riletto a partire dai testi immediatamente precedenti e seguenti il 1848, dalle *Tesi su Feuerbach* al 18 Brumaio, facendo perno sulla *Miseria della filosofia* (1847) e il *Manifesto del Partito comunista* (1848). Si trattava di una lettura senza dubbio procedente da Croce, ma che del suo punto di partenza conservava solamente la concezione positiva della politica, e per il resto era completamente ridefinita, in relazione con – e non più in opposizione alla – "verità"¹⁶.

Tenendo conto di questo impianto – il quale, come si è detto, ha dato luogo a una feconda corrente di studi del pensiero del Segretario¹⁷ – può apparire sorprendente che, mentre Gramsci si spinge fino al punto di affermare che la «concezione del mondo originale» espressa da Machiavelli «si potrebbe anch'essa chiamare "filosofia della praxis" o "neo-

¹¹ Come è noto, Croce si preoccupò di liquidare l'esperienza del marxismo filosofico inaugurata da Antonio Labriola (cfr. Croce, 1938), mentre il progetto gramsciano di rifondare il marxismo (legandolo, tra l'altro, a Machiavelli) divenne universalmente noto solamente a partire dal 1949, anno dell'avvio – come si vedrà – della prima edizione dei *Quaderni del carcere*.

¹² La *Critica* su Marx (1927), i *Manoscritti* su Marx (1932a).

¹³ Cfr. Garin (1966), p. 575, ma cfr. *ivi*, pp. 567-583. Cfr. anche Landucci (1963).

¹⁴ Cfr. Del Noce (1946), pp. 223-225.

¹⁵ Cfr. Asor Rosa (1979), p. 18.

¹⁶ Come ha acutamente scritto Eugenio Garin, alla riduzione di Marx a «Machiavelli del proletariato», Gramsci risponde con la concezione di Machiavelli come «il Marx del popolo» (Garin, 1958, pp. 415-416).

¹⁷ Ci limitiamo qui a segnalare quelli che a chi scrive appaiono i tre testi più riusciti in questa direzione: Procacci (1969), Masiello (1971) e Dotti (1979). Su Gramsci e Machiavelli cfr., tra gli altri, Fontana (1993).

umanesimo”», perché «si basa tutta sull’azione concreta dell’uomo»¹⁸ (suggerendo in tal modo che il pensiero di Machiavelli anticipa un elemento centrale di quello di Marx, sul piano dell’immanenza), d’altra parte non indichi mai dei concreti punti di contatto di Marx con Machiavelli. Invece, è proprio una ricerca di questo tipo che egli si propone di fare in relazione a Giordano Bruno, quando – anche qui a proposito dell’immanenza – si domanda: «Conosceva Marx il Bruno?»¹⁹. Queste parole si trovano nella *Prima serie di Appunti di filosofia*, nel Quaderno 4. Nella seconda stesura di questo testo, nel Quaderno 11, Gramsci potrà rispondere affermativamente, perché nel frattempo, leggendo una nota di Ernst Colman (nel libro *Science at the Cross Roads*) riguardante gli inediti marxiani di carattere scientifico custoditi nel Marx-Engels Institut di Mosca, avrà appreso dell’esistenza, nel lascito di Marx, di estratti del *De triplici minimo et mensura* di Bruno²⁰.

3.

Dovremo tornare più avanti su questi appunti di Marx. Per ora ci limiteremo a osservare che una domanda del genere – conosceva Marx Machiavelli? – Gramsci non se la pone. Le ragioni di ciò sono molteplici, e un loro sommario esame ci permetterà di entrare maggiormente nel merito del nostro tema. Intanto, non aveva senso porsi una domanda alla quale solamente si poteva rispondere affermativamente: Marx *non poteva non conoscere* Machiavelli, perché il suo nome era subito corso come una miccia accesa per l’intera Europa cristiana, suscitando dapprima, come ha efficacemente scritto Quentin Skinner, «un silenzio sbalordito, e poi un urlo di esecrazione che non s’è ancora del tutto spento»²¹. In Germania, poi, gli scritti di Fichte (*Über Machiavelli als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften*, 1807) e di Leopold Ranke (*Kritik der neuern Geschichtsschreiber*, 1824), nonché la traduzione del carteggio privato ad opera di Heinrich Leo (1826)²², offrivano una solida base alla conoscenza del suo pensiero. Ma Gramsci non si pone la domanda di che cosa effettivamente Marx avesse letto, e quale idea avesse dell’opera del Segretario, perché probabilmente a lui bastava il nesso storico e politico costituito dall’anello intermedio di una lettura democratica e popolare del giacobinismo; anello che gli rendeva possibile emanciparsi dalla tutela crociana, pur senza rinunciare alla concezione della politica come fatto positivo, non riconducibile cioè ad alcun tipo di realtà più sostanziale, della quale questa rappresenterebbe un’inversione o uno svuotamento.

Ma se si rimane su questo terreno, l’alternativa tra la continuità e la discontinuità o addirittura l’alterità tra Machiavelli e Marx rimane affidata a delle opzioni che prescindono dall’effettiva esistenza di nessi documentabili. Se si prende un libro come quello di Sami Naïr (1984), o quello di Miguel Abensour (2004), si vede immediatamente come il contrasto o l’affinità tra i due autori sono argomentati sulla base di suggestioni, legate più a una tesi generale sulla filosofia che a una ricerca storica.

Cominceremo dunque dall’interrogarci circa la presenza di Machiavelli nella pagina di Marx. Su questo terreno va subito detto che, in un primo momento, l’immagine che Marx ha di Machiavelli non spicca per originalità. Nel maggio 1842, nell’articolo sui “Dibattiti

¹⁸ Gramsci (1975), p. 657. L’intero passo è degno di nota: «Il Machiavelli ha scritto dei libri di “azione politica immediata”, non ha scritto un’utopia in cui uno Stato già costituito, con tutte le sue funzioni e i suoi elementi costituiti, fosse vagheggiato. Nella sua trattazione, nella sua critica del presente, ha espresso dei concetti generali, che pertanto si presentano in forma aforistica e non sistematica, e ha espresso una concezione del mondo originale, che si potrebbe anch’essa chiamare “filosofia della praxis” o “neo-umanesimo” in quanto non riconosce elementi trascendentali o immanentistici (in senso metafisico) ma si basa tutta sull’azione concreta dell’uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà» (emendiamo «immanentistici», come si legge nel ms. e nella trascrizione dell’edizione citata, in «immanentistici»).

¹⁹ Gramsci (2017), p. 684.

²⁰ Cfr. Colman (1931), p. 233.

²¹ Skinner (1982), p. 54.

²² Cfr. Procacci (1995), pp. 370-374 e 383-386.

sulla libertà di stampa” pubblicato nella *Rheinische Zeitung*, il giovane giornalista liberale si riferisce al Fiorentino per ricordare che questi «sostiene che il male produce per i principi conseguenze migliori che non il bene»²³. Pochi mesi più tardi, in agosto, nel saggio “L’articolo di fondo della *Gazzetta di Colonia*, stampato nella stessa rivista, si legge che «i primi teorici del diritto pubblico edificarono lo Stato sugli impulsi o dell’ambizione o della sociabilità, oppure direttamente sulla ragione, ma giammai sulla ragione della società, bensì su quella dell’individuo»²⁴. All’elaborazione di questa autonomia dello Stato, Machiavelli partecipò pienamente, sostiene Marx: quando Copernico individuò le vere leggi del sistema solare, fu anche «scoperta la legge di gravità dello Stato, si trovò il suo baricentro in esso medesimo», e «iniziarono, prima Machiavelli, Campanella, quindi Hobbes, Spinoza, Hugo Grozio fino a Rousseau, Fichte e Hegel a considerare lo Stato con occhi umani e a sviluppare le sue leggi naturali dalla ragione e dall’esperienza, non dalla teologia»²⁵. In modo analogo, ma con nuovi accenti, nell’*Ideologia tedesca* (1845-1846) si afferma che «fin da Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bodin ecc., nei tempi moderni, per tacere degli antichi, il potere è stato rappresentato come il fondamento del diritto; in tal modo la considerazione teorica della politica è stata emancipata dalla morale e così era anche dato il postulato di una trattazione autonoma della politica»²⁶.

Si tratta, in definitiva, di riferimenti generici, riconducibili alle varie immagini tradizionali del Segretario: come maestro di cinismo e realismo ovvero come fondatore della moderna concezione della politica. Solo nell’*Ideologia tedesca* affiora – pur sempre in una visione d’insieme del pensiero politico moderno – un nesso tra potere e diritto, che sporge in qualche modo verso il materialismo storico²⁷.

È però solo in anni successivi che compare un punto di vista più personale. In un articolo per il *New-York Daily Tribune*, pubblicato il 4 agosto 1859 e dedicato all’armistizio di Villafranca, Marx ricorda che nelle sue *Istorie fiorentine* Machiavelli aveva individuato nel «dominio temporale del papato l’origine dell’avvilimento italiano»²⁸; e in una lettera a Engels del 25 settembre 1857 le *Istorie fiorentine* erano state definite «un capolavoro»: un libro, la cui lettura Marx raccomandava all’amico, esprimendo l’intenzione di darglielo alla prossima occasione²⁹. Infine, in un altro articolo per il quotidiano newyorkese, datato 27 settembre 1860 e pubblicato il 15 ottobre, di Garibaldi si dice che «oltre a essere una testa calda possiede ancora un po’ di quell’acuto ingegno italiano [*scharfsinnigen italienischen Genius*] che si ritrova in Dante e Machiavelli»³⁰.

Il Segretario non diventa insomma mai per Marx un autore di riferimento esclusivo. Si registra però in questi rapidi cenni dei tardi anni Cinquanta una simpatia che va ben oltre l’immagine di maniera del 1842, e che soprattutto puntualmente documenta la lettura di un’opera, le *Istorie fiorentine*, che sfugge all’immagine canonica dell’autore del *Principe*. Possiamo inoltre supporre che la qualifica di «capolavoro», attribuitagli da Marx, non sia esente da un apprezzamento del modo in cui nelle *Istorie* le lotte di classe sono assunte a filo conduttore della storia di Firenze³¹.

²³ Marx (1956a), p. 57. La trad. it. in Marx (1950b), p. 104 qui e più avanti verrà liberamente modificata.

²⁴ Marx (1956b), p. 104; Marx (1950b), p. 155.

²⁵ Marx (1956b), p. 103; Marx (1950b), p. 154.

²⁶ Marx-Engels (1958), p. 304; trad. it. Marx-Engels (1983), p. 305.

²⁷ Questo punto viene notato, ma solo in relazione a Machiavelli, da Screpanti (2011), p. 127. Omettere i nomi di «Hobbes, Spinoza, Bodin ecc.» falsa infatti completamente la prospettiva.

²⁸ Marx (1961a), p. 426.

²⁹ Marx, Engels (1978), p. 193.

³⁰ Marx (1961b), p. 185.

³¹ Nel Rossijskij Gosudarstvennyj Archiv social’no-politiceskoj istorii, (Archivio di Stato russo per la storia politica e sociale), Mosca, è custodito un esemplare delle opere machiavelliane (Machiavelli, 1747) letto da Marx. I suoi interventi si riferiscono quasi esclusivamente alle *Istorie fiorentine* e consistono prevalentemente nell’annotazione dell’anno a cui la narrazione si riferisce. Cfr. Harstick, Speri e Strauß (1999), p. 430.

4.

Queste considerazioni possono essere ulteriormente svolte solo se rivolgiamo la nostra attenzione alle tracce superstiti dell'effettiva lettura, da parte di Marx, di scritti di Machiavelli. A questo proposito vanno segnalati due quaderni di estratti, risalenti rispettivamente al luglio-agosto 1843 e al giugno 1852. Inizieremo da quest'ultimo, che è quello a cui ci si è già riferiti a proposito di Bruno. Qui, dopo alcuni appunti, alle prime 6 pagine, da libri di storia ed economia³², c'è una lunga sezione, alle pagine 7-29, che ospita ampi estratti presi dalla *Historical View of the Literature of the South of Europe* di Simonde de Sismondi, che è la traduzione inglese, risalente al 1846, del *De la littérature du midi de l'Europe*, uscita nel 1813 e, in seconda edizione, nel 1829 (Simonde de Sismondi, 1846). Le note fino a p. 12 si riferiscono alle origini delle lingue romanze, alla letteratura araba e a quella trobadorica e cavalleresca; da qui fino a p. 20 si riassume la parte riguardante la letteratura italiana dalle origini dantesche all'Ottocento (corrispondente ai capp. IX-XXII del libro).

All'interno di questa sezione, a più riprese Marx interrompe la schedatura per prendere dei più accurati appunti bibliografici e fare degli estratti di singole opere. In uno di questi casi, a p. 16, torna indietro cronologicamente (era giunto al capitolo del libro di Sismondi sui secentisti), per fare una lunga e dettagliata nota bibliografica dell'edizione delle *Opere* di Machiavelli pubblicate in 11 tomi a Milano nel 1810-11 (Machiavelli, 1810-1811), che evidentemente ha davanti a sé sul suo tavolo di studio (un esemplare di quella edizione è tutt'ora custodito nella British Library).

Marx riporta i titoli di tutti gli scritti contenuti in ogni volume di questa edizione, e alla fine trascrive quattro brevissimi estratti: uno dal *De natura Gallorum*, due dalla *Mandragola* e uno dalla *Clizia*. A uno dei passi dalla *Mandragola*, Marx si riferisce testualmente nella lettera a Engels del 3 luglio 1852, dove afferma di aver letto la commedia «un paio di giorni fa», e lo copia per l'amico: «Nicia: Chi è san Cuccù? Ligurio: È il più onorato santo che sia in Francia»³³. Negli estratti da *De natura Gallorum*, Marx enuclea la volubilità e fragilità dei francesi³⁴; mentre dalla *Clizia* estrae una battuta di carattere irreligioso («Sta ben con Cristo, e fatti beffe de' santi»³⁵, atto III, scena VI). L'altro frammento dalla *Mandragola* appartiene allo scambio tra l'anonima donna e fra' Timoteo nella scena III dell'atto III: «Donna: Credete voi che Turco passi questo anno in Italia? Frate Timoteo: Se voi non fate orazione, sì»³⁶.

L'elemento che unisce i quattro frammenti è lo spirito caustico e irriverente di Machiavelli, il suo sguardo su una natura umana sempre pronta a ingannare e a lasciarsi ingannare, la sua capacità di intendere ma anche di mettere in ridicolo la potenza retorica della religione. Siamo insomma molto lontani dal nesso stilizzato tra mezzi cattivi e successo del principe, di dieci anni avanti. Nello stesso senso è anche importante notare che il quaderno è occupato quasi per intero da appunti sulla letteratura, la cultura e la

³² Marx, *Heft B 53*, in *MEP*. Alle pp. 1-2 si leggono estratti dal libro *Städtewesen des Mittelalters* (1826-1829) di Karl Dietrich Hüllmann e alle pp. 2-6 dalle *Recherches et considérations sur les finances de France* (1784) di François de Forbonnais.

³³ Marx, Engels (1963), p. 82. Nella stessa lettera (ivi, p. 84) Marx trascrive anche alcuni versi dai *Dubbi amorosi* di Pietro Aretino che aveva copiato nello *Heft B 53*, p. 14. Per questa ragione la datazione proposta dallo International Institute of Social History (luglio-agosto o fine 1851) è errata e va spostata a giugno 1852. In questo modo, si spiega anche perché la scheda dedicata al libro di Hüllmann, alle pp. 32-64 dello *Heft B 60*, di 64 pp., datato novembre 1851-luglio 1852, venga completata all'inizio dello *Heft B 53*. Inoltre, lo *Heft B 61*, datato agosto 1852, si apre (alle pp. 3-5) con estratti da dalla *Allgemeine Geschichte der Cultur und Litteratur* (1796) di Johann Gottfried Eichhorn, che si accorda con il contenuto dello *Heft B 53*.

³⁴ Ecco gli estratti dal *De natura Gallorum*: «I primi accordi con loro son sempre i migliori. Quando non ti possono far bene, tel promettono, quando te ne possono fare, lo fanno con difficoltà o non mai. Sono umilissimi nella cattiva fortuna, nella buona insolenti [...]. Sono vari e leggieri. Hanno fede di vincitore». Cfr. *Heft B 53*, p. 16 e Machiavelli (2018), p. 226.

³⁵ Cfr. *Heft B 53*, p. 17 e Machiavelli (2018), p. 2307.

³⁶ Cfr. *Heft B 53*, p. 17 e Machiavelli (2018), p. 2245.

filosofia italiane, perché, dopo aver terminato il riassunto di Sismondi, Marx passa a schedare il vol. 2 della *Geschichte der Poesie und Beredsamkeit* di Friedrich Bouterwek (1802). Le pagine 30-33 del quaderno sono occupate da appunti presi da questo volume, con note sulla letteratura italiana dalle origini fino al Settecento, ed estratti su – tra gli altri – Dante, Petrarca, Ariosto e Tasso. Quando Marx arriva a Bruno – alle pp. 410-414 del libro di Bouterwek si trova una presentazione del *Candelaio* –, apre anche in questo caso una parentesi: si procura le opere del Nolano e fa estratti dalla commedia (p. 34), dal *De triplici minimo et mensura* (p. 34) e dal *De la causa principio et uno* (pp. 35-36). Quindi riprende a riassumere Bouterwek, ma più avanti, a pp. 41-42, torna nuovamente su Bruno, con un lungo appunto bibliografico, per riprendere ancora, fino alla fine del quaderno, lo spoglio del libro del tedesco.

L'interesse per la storia della cultura italiana moderna, dentro la quale Machiavelli è ora precisamente inquadrato, ricade in un periodo di intensi studi di economia politica ma anche di tremende difficoltà finanziarie. Tra il 1851 e l'anno seguente la famiglia Marx-von Westphalen rischia letteralmente, più volte, di morire di fame³⁷. Questa immersione in ricerche di storia della cultura può sorprendere, soprattutto perché esse rappresentano – in apparenza – una netta deviazione rispetto alle letture di economisti, avviate in modo molto intenso al momento dell'arrivo a Londra della famiglia Marx-von Westphalen, nell'agosto del 1849. Il fatto, però, che la prefazione del 1859 a *Per la critica dell'economia politica* e quella alla prima edizione del primo libro del *Capitale* (1867) si concludono con una citazione rispettivamente dall'*Inferno* e dal *Purgatorio* danteschi³⁸ dà un'idea della straordinaria importanza che Marx attribuiva all'ispirazione proveniente dall'«acuto ingegno italiano», che nel già ricordato articolo del 15 ottobre 1860 attribuisce a Dante e, appunto, a Machiavelli. Si può forse dire che l'acutezza tragica di Dante e quella comica di Machiavelli (ma si pensi anche a Bruno, la cui commedia spinge Marx a leggere e postillare anche due sue opere metafisiche) si compongono insieme a delineare un'idea di «umanità» e, insieme, di «modernità», dalla quale la sua «critica dell'economia politica» trae moralmente, ma non solo moralmente, ispirazione.

5.

Giungiamo così all'altro quaderno di estratti, risalente al luglio-agosto 1843. Questo è uno dei cosiddetti «quaderni di Kreuznach», redatti da Marx nella cittadina del Rheinland-Pfalz durante l'estate, dopo il matrimonio (il 19 giugno) con Jenny von Westphalen. Si tratta di cinque quaderni, numerati dallo stesso Marx, redatti in parte contemporaneamente alla *Critica del diritto statale hegeliano*, che probabilmente fu avviata già in primavera e portata avanti durante l'estate³⁹. La *Gazzetta Renana* era stata soppressa in marzo, e nel successivo mese di ottobre i coniugi Marx-von Westphalen si trasferiranno a Parigi. Già da maggio era stato definito, con Ruge, il progetto degli *Annali franco-tedeschi*⁴⁰, nel cui unico numero (doppio) uscito, saranno pubblicate nel febbraio 1844 anche due lettere di Marx a Ruge rispettivamente del maggio e del settembre 1843, vale a dire del periodo che immediatamente precede e segue il lavoro ai quaderni di Kreuznach⁴¹.

Torneremo su queste lettere. Prima dobbiamo precisare che i cinque quaderni in questione raccolgono in gran parte estratti di opere storiche: sulla Francia, la Repubblica di Venezia, la Polonia, l'Inghilterra, la Germania, la Svezia e gli Stati Uniti. Inoltre, il quaderno 2 contiene estratti dal *Contrat social* e dall'*Esprit des lois*, mentre nel 5 sono

³⁷ Cfr. Nikolaevskij, Maenchen-Helfen (1969), pp. 271-275.

³⁸ Nel 1896 Wilhelm Liebknecht ricordò che il verso del *Purgatorio*, nella personale variazione con la quale compare nel *Capitale*, era «la sua [di Marx] massima favorita». Cfr. Enzensberger (1977), p. 178.

³⁹ Cfr. la *Nota filologica* in Marx (1983), in partic. pp. 19-29.

⁴⁰ Cfr. Cornu (1962), pp. 444-448.

⁴¹ Sull'intero periodo cfr. Screpanti (2011), pp. 73-135.

schedati i *Discorsi* di Machiavelli⁴². Il significato degli estratti da Rousseau e Montesquieu può essere collegato a quello delle schede storiche. Con queste, Marx tenta infatti di allestire una documentazione sull'origine, la natura e lo sviluppo dello Stato moderno, sulle forme della proprietà e sulla costituzione storica delle classi sociali e l'origine dei privilegi di classe⁴³. I passi trascritti dal *Contrat social* e dall'*Esprit des lois* ricadono in questi argomenti: l'origine della proprietà e dello Stato, e le forme e funzioni di quest'ultimo. In entrambi i casi, ovviamente, l'accento è posto sul modo in cui l'eguaglianza si definisce politicamente per mezzo della rappresentanza e quindi sulla distinzione tra società civile e Stato. Difatti, un estratto da Rousseau, quello relativo al cambiamento della natura umana da parte di chi «osa istituire un popolo», presente a p. 35 del quaderno 2 di Kreuznach, si ritrova alla fine della prima parte della *Judenfrage*⁴⁴.

Ma con Machiavelli ci muoviamo su di un terreno differente, e ciò non per il fatto che il Fiorentino documenta – rispetto a Rousseau e Montesquieu – una fase ancora solo aurorale della modernità. Infatti, nel quaderno 2 Marx scheda, per esempio, la *Histoire de la République de Venise* di Pierre Daru, che si riferisce al periodo, tra il secolo XIII e il XIV, in cui Venezia si trasforma da repubblica democratica in oligarchica⁴⁵. La differenza sta piuttosto, come ora vedremo, nel fatto che qui il “popolo” non è il referente materiale di una forma di governo o di costituzione dentro la quale deve essere necessariamente “collocato” per poter diventare soggetto politico, come accade in Rousseau e Montesquieu; ma è la “parte”, che risulta alla fine decisiva, di una dinamica politica di lotta e conflitto che non solamente precede la forma politica (la “costituzione”), ma che in definitiva precede anche la vera identità di questa stessa “parte”.

Andiamo per ordine. Dei *Discorsi* machiavelliani, Marx usa la traduzione tedesca di Johann Ziegler, pubblicata nel 1832 col titolo *Vom Staate oder Betrachtungen über die ersten zehn Bücher des Titus Livius* (Machiavelli, 1832), facendo in tutto venti estratti da quindici capitoli, dei quali dodici nel libro I, uno nel libro II e due nel libro III. Appare evidente che l'attenzione del lettore si è rivolta in modo preponderante a quella parte dell'opera che esamina le lotte sociali e politiche interne a Roma, e le questioni “costituzionali”, tralasciando le guerre esterne (oggetto prevalente del libro II) e il ruolo degli individui nella storia di Roma (presi in esame nel III). Infatti, anche nel caso degli estratti dagli altri due libri, in due casi su tre la prospettiva è, come si vedrà, quella della storia *interna* alla repubblica.

Diamo un rapido sguardo ai luoghi che hanno attirato l'attenzione di Marx. Egli salta la parte sull'origine di Roma e quella “polibiana” sulla costituzione mista, e dal capitolo 4 (*Che la disunione della Plebe e del Senato romano fece libera e potente quella repubblica*) riporta il seguente passo: «[Io dico che] coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma ... e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascano dalla disunione loro»⁴⁶. Quindi, dal cap. 5, trascrive questo frammento: «I tumulti [die Revolutionen] il più delle volte sono causati da chi possiede, perché la paura del perdere genera in loro le medesime voglie che sono in quelli che desiderano acquistare»⁴⁷. La disunione, *Zwietracht*, non è

⁴² Cfr. Marx, Engels (1981), rispettivamente pp. 91-101 (Rousseau), 106-115 (Montesquieu) e 276-278 (Machiavelli).

⁴³ Cfr. Marx, Engels (1981), *Apparat*, p. 608.

⁴⁴ Cfr. Marx, Engels (1981), p. 96 e Marx (1956c), p. 370.

⁴⁵ Cfr. Marx, Engels (1981), pp. 88-89.

⁴⁶ «Wenn man die Gesetze [recte Kämpfe] zwischen den Edlen und dem Volk verdammt, so tadelt man die erste Ursache der Erhaltung der römischen Freiheit... aus der Zwietracht der Grossen und des Volkes alle Gesetze zu Gunsten der Freiheit» (*Heft 5*, p. 38; Marx, Engels, 1981, p. 276; Machiavelli, 1832, p. 19; Machiavelli, 2018, p. 321).

⁴⁷ «Meistentheils werden die Revolutionen von denen verursacht, welche besitzen, weil die Furcht zu verlieren, dasselbe Verlangen in Ihnen erzeugt, wie in denen, welche zu erwerben streben» (*Heft 5*, p. 38; Marx, Engels, 1981, p. 276; Machiavelli, 1832, p. 23; Machiavelli, 2018, p. 325).

dunque neutra, formale, ma prende la sua caratteristica tipica da un'asimmetria di fondo: la paura di perdere non è il desiderio di acquistare; e il fatto di possedere rende paradossalmente i grandi più pericolosi del popolo dal punto di vista "rivoluzionario", perché il potere nelle loro mani è enormemente superiore e può essere utilizzato anche per spezzare l'ordine delle leggi.

Segue un brevissimo estratto dal cap. 6, riguardante il fatto che «Licurgo con le sue leggi fece in Sparta più equalità di sostanze, e meno equalità di grado», che però nella traduzione utilizzata da Marx acquista un senso leggermente diverso: «Lykurgus gab seinem Volke eine grosse Gleichheit des Vermögens, aber eine desto höhere Ungleichheit des Ranges»⁴⁸, nel senso che la differenza di rango compensa l'eguaglianza di sostanze: che è un altro modo per riaffermare il potere di una parte anche in presenza di un'eguaglianza materiale. Quindi, dopo un rapido cenno al capitolo 7 sulle «accuse» e le «calunnie»⁴⁹, segue un estratto dal cap. 16, in cui si legge che un popolo uso a vivere sotto un principe non è in grado di mantenere la sua libertà, perché esso

è non altrimenti che un animale bruto, il quale, ancora che di natura feroce e silvestre, sia stato nutrito sempre in carcere ed in servitù; che dipoi lasciato a sorte in una campagna libero, non essendo uso a pascersi, né sapendo i luoghi dove si abbia a rifuggire, diventa preda del primo che cerca rincatenarlo⁵⁰.

Marx annota anche la successiva osservazione, che «tale corruzione e poca attitudine alla vita libera, nasce da una inegualità che è in quella città e volendola ridurre eguale, è necessario usare grandissimi straordinari»⁵¹. Comincia qui a delinearsi il nesso tra la condizione materiale del popolo e la sua identità politica, che tornerà più avanti, diventando il fulcro della lettura dei *Discorsi*. Il concetto di *inegualità* e quello, correlato, di *equalità*, assai importanti nel Machiavelli dei *Discorsi* e delle *Istorie fiorentine*, assume nella lettura di Marx un oggettivo rilievo.

Dopo un brevissimo estratto dal cap. 19⁵², il cui accento batte sul rischio che «uno re o debole o malvagio» rappresenta per la libertà, Marx si sofferma sul cap. 25, dove Machiavelli osserva che, una volta espulsi i re, la loro funzione fu affidata a un «Re Sacrificulo» che fu sottoposto «al sommo Sacerdote»⁵³. Si osservi che il titolo del capitolo recita *Chi vuole riformare uno stato anticato in una città libera, ritenga almeno l'ombra de' modi antichi*, e che pertanto la riattribuzione della funzione regale in età repubblicana è una prova del fatto che l'ordinamento costituzionale è una veste che copre, con effetti contrastanti, la vita concreta del corpo politico.

L'estratto seguente è tratto dal capitolo 37, sulla legge agraria. Qui Marx riprende le parole con le quali Machiavelli sottolinea l'«ostinazione» con la quale la nobiltà difese la sua

⁴⁸ Heft 5, p. 38; Marx, Engels (1981), p. 276; Machiavelli (1832), p. 25; Machiavelli (2018), p. 327.

⁴⁹ «Man klagt vor dem Magistrat, vor dem Volk, vor einem Rath an; man verläumdert auf den Strassen und in den Häusern» (Heft 5, p. 38; Marx, Engels, 1981, p. 276; Machiavelli, 1832, p. 33).

⁵⁰ «Schwer einem unter einem Fürsten zu leben gewohntem Volk, seine Freiheit zu erhalten, wenn es dieselbe durch irgend ein Ereigniß erlangt hat [...] ein solches Volk ist [...] in dem Falle eines Thieres, das, obgleich von Natur wild und herumschwärmend, immer eingesperrt und dienstbar gehalten, nachher aber zufällig in die Felder frei gelassen, die Beute des Ersten wird, die es wieder in Ketten legen will» (Heft 5, p. 38; Marx, Engels, 1981, p. 276; Machiavelli, 1832, p. 61; Machiavelli, 2018, p. 359).

⁵¹ «Die Sittenverderbniß und Untauglichkeit zur Freiheit [...] entsteht aus einer Ungleichheit der Bürger und um sie wieder gleich zu machen, muß man sich der alleausserordentlichsten Mitteln bedienen» (Heft 5, p. 38; Marx, Engels, 1981, p. 276; Machiavelli, 1832, p. 61; Machiavelli, 2018, p. 365).

⁵² «Dieser Gefahr [...] unter einem König zu Grunde zu gehn, war Rom so lange ausgesetzt, als es unter Königen lebte» (Heft 5, p. 38; Marx, Engels, 1981, p. 276; Machiavelli, 1832, p. 67). «E così, in mentre che la visse sotto i re la portò questi pericoli di rovinare sotto uno re o debole o malvagio» (Machiavelli, 2018, p. 371).

⁵³ «Da [...] in Rom ein jährliches Opferfest Statt hatte, das nur vom König in eigner Person abgehalten werden durfte ... ernannten sie (expulsis regibus) ein Haupt für dieses Opfer, nannten es Opferkönig und ordneten es dem Opferpriester unter» (Heft 5, p. 38; Marx, Engels, 1981, p. 277; Machiavelli, 1832, p. 75; Machiavelli, 2018, p. 379). «Expulsis regibus» è un'aggiunta di Marx.

«roba» (*die Habe*), e come ciò spieghi anche il ricorso della Plebe ai Gracchi⁵⁴. Il successivo estratto, dal cap. 40, si riferisce alle divisioni che anche dentro la «nobiltà» si producono «per l'ambizione grande e grande avarizia che è in lei»⁵⁵, ciò a cui si adatta il detto di Ferdinando d'Aragona, secondo il quale gli uomini «spesso fanno come certi minori uccelli di rapina; ne' quali è tanto desiderio di conseguire la loro preda, a che la natura gl'incita, che non sentono uno altro maggiore uccello che sia loro sopra per ammazzarli»⁵⁶.

L'esame del libro I si conclude con due estratti dal cap. 55 e tre dal cap. 58. Qui Machiavelli argomenta l'incompatibilità tra la presenza di «gentiluomini», cioè nobiltà feudale, ed «egualità»⁵⁷ (torna questo concetto-chiave) e libertà. In particolare, la frase «tali generazioni di uomini sono al tutto inimici d'ogni civiltà» è resa nella traduzione tedesca con «*diese Menschenklasse ist der ärgste Feind der bürgerlichen Gesellschaft*», ed è da Marx sottolineata. Alla monarchia è pertanto indispensabile l'esistenza dei gentiluomini, come alla repubblica è indispensabile la loro assenza⁵⁸. Anche in questo estratto, Marx registra il primato della struttura del potere concreto, della reale dinamica sociale, sulla forma politica; cioè l'assenza, nel pensiero di Machiavelli, di una concezione della costituzione politica come astratto bilanciamento e compensazione della diversità sociale, nel senso della sovranità moderna. La stessa «bürgerliche Gesellschaft» si istituisce sulla base di un'eguaglianza sostanziale e reale del popolo rispetto a sé stesso: l'*egualità* a cui si è già fatto riferimento.

Del cap. 58, intitolato *La moltitudine è più savia e più costante che uno principe*, Marx sottolinea anzitutto la differenza architettonica tra popolo e principe, perché, «se si ragionerà dell'uno e dell'altro sciolto» (nella traduzione tedesca: «*in gesetzlosem Zustande*», cioè in uno stato di «anomia») «si vedrà meno errori nel popolo che nel principe e quelli minori, ed aranno maggiori rimedi»⁵⁹, perché un «popolo [...] sciolto» (*entfesselt*, scatenato)

⁵⁴ «Immer gab der römische Adel in Betreff der Ehrenstellen dem Volk ohne ungewöhnlichen Widerstand nach; als es ihm aber an die Habe ging, zeigte er [...] viel Hartnäckigkeit in seiner Vertheidigung» (*Heft 5*, p. 38; Marx, Engels, 1981, p. 277; Machiavelli, 1832, p. 100; Machiavelli, 2018, p. 404).

⁵⁵ «Obgleich die Edlen allein zu herrschen begehren, so ist doch der Theil des Adels, welcher von der Alleinherrschaft ausgeschlossen ist, immer dem Tyrannen feind. Nie kann sich dieser den Adel wegen der grossen Ehrgeizes und der grossen Reichtümer ganz gewinnen» (*Heft 5*, p. 38; Marx, Engels, 1981, p. 277; Machiavelli, 1832, p. 110; Machiavelli, 2018, p. 414).

⁵⁶ «Die Menschen gleichen, wie König Ferdinand von Arragonien zu sagen pflegte, gewissen kleineren Raubvögeln, welche mit solcher Gier die Beute, wozu sie die Natur anreizt, verfolgen, dass sie einen grössern Vögeln nicht gewahren, der über ihnen schwebt, um sie zu erwürgen» (*Heft 5*, pp. 38-39; Marx, Engels, 1981, p. 277; Machiavelli, 1832, p. 111; Machiavelli, 2018, p. 415).

⁵⁷ «Um aber die Benennung *Edelleute* zu erklären, sage ich dass man diejenige Edelleute nennt, welche müssig vom Ertrag ihrer Besitzungen im Überflusse leben, ohne irgend eine Sorge zu haben, Ackerbau zu treiben, oder sich mit irgend einem andern zum Leben nöthigen Geschäfte zu befassen. Solche Leute sind jeder Republik und jedem Lande verderblich; am verderblichsten aber sind diejenigen, welche ausser dem Besitz von Gütern noch Burgen und Unterthanen haben, die ihnen gehorchen. Das Königreich Neapel, der Kirchenstaat, die Romagna, die Lombardei sind voll solcher Edelleute, weshalb in diesen Ländern [...] nie ein geordneter politischer Zustand bestand; denn *diese Menschenklasse ist der ärgste Feind der bürgerlichen Gesellschaft* [...] Wo die Sitten so verderbt ... ist es nöthig neben den Gesetzen eine grössere Gewalt anzuordnen, d.h. eine königliche Hand» (*Heft 5*, p. 39; Marx, Engels, 1981, p. 277; Machiavelli, 1832, pp. 138-139; Machiavelli, 2018, pp. 442-443).

⁵⁸ «Wer, wo es viele Edelleute gibt, eine Republik errichten will, kann nur dann zum Ziele kommen, wenn er sie alle vertilgt. Wer hingegen, wo grosse Gleichheit herrscht, eine Monarchie [...] errichten will, wird nie zum Ziele kommen, wenn er nicht viele ehrgeizige und unruhige Köpfe aus der Gleichheit hervorzieht und sie zu Edelleuten macht; doch nicht dem Namen nach, sondern, indem er ihnen Burgen und Besitzungen giebt und sie mit Geld und Leuten beschenkt, damit er in ihrer Mitte durch sie eine Macht erhält, sie durch ihn ihren Ehrgeiz befriedigt sehn» (*Heft 5*, p. 39; Marx, Engels, 1981, p. 277; Machiavelli, 1832, pp. 139-140; Machiavelli 2018, p. 443).

⁵⁹ «Ein Fürst, der thun kann, was er will, ist unsinnig, ein Volk, das thun kann, was es will, ist nicht weise. Betrachtet man beide in gesetzlosem Zustande, so wird man beim Volk weniger, kleinere und leichter zu bessernde Fehler finden als beim Fürsten. Zu einem zügellosen aufrührerischen Volk kann ein wohlmeinender Mann sprechen und es leicht wieder auf den rechten Weg führen: *bei einem schlechten Fürsten sind Worte*

può far sorgere un tiranno, mentre «ne' principi cattivi» si teme piuttosto il male presente che egli può fare, essendo comunque già nelle sue mani il potere⁶⁰. L'asimmetria che si è già registrata tra grandi e popolo torna con quella tra principe e popolo, in entrambi i casi rappresentata come un dislivello di potere, inteso il potere come il condensato di ricchezza, forza e conoscenza. Ma qui la questione dell'identità politica del popolo è approfondita: non solamente, come nel cap. 6, il popolo non educato alla libertà è come «un animale bruto». Esso può, se posto in una condizione di «licenzia», errare e contribuire a distruggere quella stessa libertà che solamente dal popolo trae la sua forza. Ciò nonostante, anche così la sua pericolosità non è paragonabile a quella di un principe cattivo. Marx trascrive e sottolinea queste parole di Machiavelli: «*a un principe cattivo non è alcuno che possa parlare né vi è altro rimedio che il ferro*».

A questo punto Marx retrocede, nello stesso capitolo, e copia la frase: «Vedesi ancora, nelle sue elezioni ai magistrati, [il popolo] fare, di lunga, migliore elezione che un principe»⁶¹. Quest'ultimo dettaglio – le scelte del popolo, cioè il condensarsi della sua volontà nella propensione per una decisione o un'altra – introduce un altro tema, che arricchisce la questione dell'identità politica del popolo: se questo è caratterizzato per l'assenza di beni materiali e di potere, ed eventualmente di licenziosità, si distingue però anche come una massa, il cui numero già da solo istituisce una differenza decisiva rispetto al principe, che è un mero individuo, o ai grandi, che sono pochi: una differenza, rispetto alla stabilità, all'equilibrio e alla capacità di scegliere per il meglio⁶².

Del libro II, come si è detto, abbiamo un solo estratto, dal cap. 2, in cui Marx riprende il giudizio negativo sul cristianesimo in quanto, esaltando umiltà e abiezione, esso «pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati; i quali sicuramente lo possono maneggiare [*die sicher ihr Unwesen treiben können*, che sicuramente possono imporre le loro nefandezze], veggendo come l'università degli uomini [*die grösse Mehrzahl*, la grande maggioranza: di fatto, il termine «università» non è traducibile], per andarne in Paradiso, pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle»⁶³. Qui la religione è chiamata da Machiavelli «educazione», *Erziehung*: la diversità di educazione, spingendo *la grande maggioranza* alla passività, rende possibile il dispotismo⁶⁴.

unmöglich, gegen ihn giebt es kein Mittel als das Eisen» (Heft 5, p. 39; Marx, Engels, 1981, pp. 277-278; Machiavelli, 1832, p. 148; Machiavelli, 2018, p. 452).

⁶⁰ «Ist auch ein Volk entfesselt, so fürchtet man doch nicht die Thorheiten, die es begeht, noch das gegenwärtige Uebel, das daraus entstehen kann, da aus so grosser Verwirrung ein Tyrann hervorgehen könnte. Bei dem schlechten Fürsten hingegen ist es umgekehrt; man fürchtet das gegenwärtige Uebel und hofft auf die Zukunft, da die Menschen sich überreden, aus seinem sinnlosen Betragen könne die Freiheit hervorgehn» (Heft 5, p. 39; Marx, Engels, 1981, p. 278; Machiavelli, 1832, p. 148; Machiavelli, 2018, p. 452).

⁶¹ «Man sieht, daß das Volk bei Besetzung der Aemter viel besser Wahlen trifft als ein Fürst» (Heft 5, p. 40; Marx, Engels, 1981, p. 278; Machiavelli, 1832, p. 147; Machiavelli, 2018, p. 451).

⁶² Ciò viene affermato da Machiavelli nella pagina precedente a quella appena citata. Cfr. Machiavelli (1832), p. 146; Machiavelli (2018), p. 450.

⁶³ «Wenn ich bedenke, wo es herkommen könne, daß im Althertum die Völker mehr die Freiheit liebten als jetzt [...] die Verschiedenheit unserer und der ehemaligen Erziehung, welche in der Verschiedenheit unserer und der Religion der Vorzeit ihren Grund hat. Da uns nämlich unsere Religion die Wahrheit und den ächten Weg des Heils lehrt, so läßt sie uns die Ehre der Welt weniger schätzen, während die Heiden diese sehr hoch schätzten. [...] Die Religion der Alten sprach ferner nur Männer, bedeckt mit weltlichem Ruhm heilig, wie Feldherrn und Häupter der Republiken. Unsere Religion hat mehr die demüthigen und beschaulichen Männer erhoben, als die thätigen. Sie hat das höchste Gut in Demuth, Selbstverläugnung und Geringschätzung der weltlichen Dinge gesetzt; jene andere setzte es in Geistesgrösse, Körperstärke und alle übrigen Eigenschaften, welche im Menschen die höchste Kraft und Thätigkeit erzeugen. Verlangt unsere Religion, daß du stark seist, so wird sie dich mehr geschickt zum Dulden als zu kraftvoller That. Diese Denkungsart, schein es, hat das Menschengeschlecht schwach gemacht, und als Beute den Bösewichtern hingegeben, die sicher ihr Unwesen treiben können, da sie sehen, daß die grösse Mehrzahl, um ins Paradies einzugehen, mehr darauf bedacht ist, Unterdrückung zu dulden als zu rächen» (Heft 5, p. 40; Marx, Engels, 1981, p. 278; Machiavelli, 1832, pp. 163-164; Machiavelli, 2018, pp. 468-469).

⁶⁴ Sul rapporto tra religione e dominio di classe cfr. Screpanti (2011), pp. 121-122.

Infine, dopo un rapido estratto dal cap. 2 del libro terzo, *Come egli è cosa sapientissima simulare in tempo la pazzia*⁶⁵ (che forse ha attirato l'attenzione di Marx per le esperienze da lui fatte con la censura al tempo della «Gazzetta Renana»), ne segue uno dal cap. 9, *Come conviene variare co' tempi volendo sempre avere buona fortuna*, di cui Marx trascrive solamente: «Quinci nasce che una repubblica ha maggiore vita, ed ha più lungamente buona fortuna, che uno principato, perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali [in die verschiedenen Zeiten schicken], per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe»⁶⁶. A questo punto Marx torna indietro al libro I, e trascrive, come ultimo estratto, il titolo del cap. 57: *La Plebe [das Volk] insieme [versammelt, riunito] è gagliarda [muthig, coraggiosa], di per sé [einzeln, isolata] è debole*⁶⁷.

6.

Il nesso tra la condizione materiale del popolo, la sua natura di massa numerosa (*die grösse Mehrzahl*), la sua «educazione» (religione) e la sua identità politica acquista un rilievo centrale nella lettura che Marx fa dei *Discorsi*⁶⁸. Si potrebbe dire che il filo conduttore di essa è duplice. Per un verso, abbiamo l'irriducibilità della struttura sociale a qualsiasi «costituzione», nel senso liberale per cui la società civile si rovescia e «trasfigura» in quella politica. Questa irriducibilità si origina nel fatto che la struttura sociale è asimmetrica: c'è una breccia di fondo tra chi possiede e chi non possiede beni, conoscenza e potere; una breccia che costituisce e condiziona le forme della politica, anche dopo la formazione dello Stato. Quest'ultimo non può essere inteso come una formazione che inglobi entrambe le parti, perché il dislivello – l'*inequalità*, *Ungleichheit* – favorisce il verificarsi di comportamenti politici che si ripropongono, nel fondo, sotto ogni arrangiamento costituzionale. Per un altro verso, l'esplorazione di questa asimmetria produce gradualmente un'indagine sulle molteplici facce del «popolo»: da un lato soggetto alla triplice mancanza di beni, conoscenza e potere; inesperto, reso passivo dall'educazione (religione); dall'altro, però, unica parte sociale dalla quale può trarre origine e forza la libertà dell'intero corpo politico, e che può mantenerla in vita. Affinché questo dilemma del popolo si «attualizzi» politicamente, la sua identità politica – il suo essere «un animale bruto» ovvero, al contrario, un popolo unito e «gagliardo» – diventa decisiva. Diventa decisiva, dunque, la relazione tra il conflitto, inevitabile, tra popolo e grandi, e le forme che esso assume dentro contesti politici differenti, gli esiti possibili in termini costituzionali e di bilanciamento reale delle forze.

Insomma, in Machiavelli, a differenza che in Rousseau, Marx trova una concezione del popolo come una singolare mistura tra Proteo ed Anteo: tra la divinità marina capace di assumere tutte le forme e quella terrestre che riceve la sua forza dal toccare il suolo. Il popolo di Machiavelli non può essere bloccato in una singola caratteristica, ma ne incorpora molte, sia negative, sia positive. Tuttavia – e questo è il punto essenziale – esso neanche si può ridurre al mare in tempesta, all'ansia incomposta di novità, all'incostanza, all'incapacità di apprendere dai propri errori, all'idra dalle molte teste e opinioni dei teorici politici del Seicento⁶⁹. Si tratta di una rappresentazione cruda, problematica, ma essa è anche ferma nell'individuare nel popolo, così caratterizzato, la «massa» imprescindibile, il

⁶⁵ «Man muß also den Thoren spielen, wie Brutus, und man macht genug den Narren, wenn man der eigenen Denckungsart zuwider, um Fürsten zu gefallen, lobt, spricht, sieht, handelt» (*Heft 5*, p. 40; Marx, Engels 1981, p. 278; Machiavelli, 1832, p. 269; Machiavelli, 2018, pp. 573-574).

⁶⁶ «Eine Republik [...] längere Dauer und länger gutes Glück, als ein Königreich. Sie kann sich wegen der Verschiedenheit ihrer Bürger besser in die verschiedenen Zeiten schicken, als ein Fürst» (*Heft 5*, p. 40; Marx, Engels 1981, p. 278; Machiavelli, 1832, p. 302; Machiavelli, 2018, pp. 607-608).

⁶⁷ «Versammelt is das Volk muthig, einzeln schwach» (*Heft 5*, p. 40; Marx, Engels, 1981, p. 278; Machiavelli 1832, p. 142; Machiavelli, 2018, p. 446).

⁶⁸ Su questo punto insiste Screpanti (2011), p. 120.

⁶⁹ Cfr. Naudé (1667), pp. 233-246; e Merola (2007), p. 302 e n.

contenuto reale del regime politico, nel senso che dai rapporti interni a questa massa, e di questa con i pochi ricchi, dipende l'orientamento sostanziale della costituzione.

Con il dislivello sociale Marx si era confrontato in occasione dell'articolo sui furti di legna, nell'ottobre del 1842 (Marx, 1956d). Qui però egli aveva dinnanzi a sé la «*arme [...]/Menge*», la «massa dei diseredati», o *tout court* la «*Armut*»⁷⁰, la «miseria», opposto ai «*Privilegierten*», come il diritto consuetudinario si opponeva al «*geistige Tierreich*», al «regno animale dello spirito», che produceva un «diritto animalesco» (*tierische Recht*)⁷¹. A questo mondo feudale, al «mondo dell'umanità divisa», egli opponeva il «mondo dell'umanità che si distingue in sé stessa, la cui diseguaglianza non è altro che la scomposizione cromatica dell'uguaglianza»⁷². Da una parte, dunque, la società suddivisa in tante «specie» animali non comunicanti tra di loro, eternamente separate da differenze naturali; dall'altra un insieme dinamico e vivente, ma non sprofondato in un'indistinzione: un colore bianco che sa dar luogo alle differenze, senza che queste abbiano la meglio sulla comunicazione di fondo.

Si trattava di una critica liberale del feudalesimo, che assumeva la «moltitudine povera» come caso esemplare dell'irrazionalità e povertà umana del mondo feudale, ma anche come premessa e promessa di un mondo di relazioni totalmente sviluppate, di cui il «diritto consuetudinario dei poveri»⁷³ fornisce l'idea *in nuce*. Con Machiavelli, al contrario, egli si trova dinnanzi qualcosa di molto diverso: un «popolo» che lotta già – sia pure in mezzo a terribili difficoltà – per diventare un *protagonista* della vita politica. Egli trova cioè qualcosa che non solo mette in luce l'irrazionalità del mondo fondato sulla diseguaglianza, ma che attivamente ne limita le pretese e si profila come un'alternativa reale, storicamente concreta.

Forse una traccia di questa lettura di Machiavelli può essere individuata in due delle lettere a Ruge pubblicate negli «Annali franco-tedeschi» che risalgono, come si è detto, al periodo che immediatamente precede (maggio) e segue (settembre) la schedatura dei *Discorsi*. Esse vengono di solito commentate in modo congiunto, come testimonianza della conquista, da parte di Marx, di una posizione di democrazia che prelude al comunismo⁷⁴. Eppure, tra i due testi esiste un'importante differenza. In maggio, la nascita del «nuovo mondo» dal «seno» del «vecchio» è assimilata al processo per il quale «l'umanità pensante» riuscirà a «riflettere» (*sich besinnen*) e l'umanità «sofferente» a «unirsi» (*sich [...] sammeln*)⁷⁵: cioè in una sorta di unificazione dialettica di due opposti che devono attraversare, a tale scopo, delle distinte ma convergenti trasformazioni interne.

In settembre, invece, il rapporto tra «intelligenza» e «popolo» è completamente diverso, perché la trasformazione dello statuto della teoria, il suo diventare una «critica» che è vera solo in quanto prende partito nella politica/prende parte alla politica (*Parteinahme in der Politik*), è resa possibile da una concezione completamente nuova dell'altra polarità, cioè della massa che soffre. Questa è ora identificata con le «lotte reali» (*wirkliche Kämpfe*) che trovano un'espressione politica nella lotta per il «sistema rappresentativo» contro quello feudale degli «ordinamenti»: «Perché questa questione esprime solamente, in forma politica, la differenza tra il dominio dell'uomo e quello della proprietà privata»⁷⁶. L'impostazione della *Questione ebraica* è qui già delineata, ma ciò che conta sottolineare è il fatto che

⁷⁰ Marx (1956d), p. 115.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Marx (1956d), p. 118.

⁷⁴ Cfr. Kouvélakis (2003), pp. 350-352.

⁷⁵ Marx (1956e), p. 343: «Von unserer Seite muß die alte Welt vollkommen ans Tageslicht gezogen und die neue positiv ausgebildet werden. Je länger die Ereignisse der denkenden Menschheit Zeit lassen, sich zu besinnen, und der leidenden, sich zu sammeln, um so vollendeter wird das Produkt in die Welt treten, welches die Gegenwart in ihrem Schöße trägt».

⁷⁶ Marx (1956e), p. 345. L'importanza del riferimento a «lotte reali» viene messa in luce da Lukács (1954).

queste lotte, pur in forma distorta, esprimono «il sogno di una cosa»⁷⁷, che va interpretato ma non respinto. La massa dei poveri è vista qui realisticamente come divisa al suo interno tra tendenze diverse, come non sempre capace di volere il proprio bene, ma al contempo come una bussola di orientamento per la stessa «critica».

Abbiamo dunque questo risultato, che le lotte diventano il fulcro dell'analisi: non però delle lotte qualsiasi, ma le lotte in cui la massa del popolo emerge – sia pure in un «sogno», un mito parzialmente deformante – come protagonista della vita politica. La descrizione di questo tipo di lotte – asimmetriche, ancorate a una struttura materiale ma al contempo dipendenti dalla cultura e dall'educazione – Marx l'aveva trovata in Machiavelli, non altrove. E se a questo punto torniamo sulla definizione delle *Istorie fiorentine* come un «capolavoro», possiamo forse, forzando un po', pensare che effettivamente l'apprezzamento di Marx potesse essere legato alla centralità, in questa opera di Machiavelli, della descrizione delle «inimicizie» in Firenze tra popolo e nobili, quindi tra popolo e grandi, infine tra popolo minuto e popolo grasso, che «da una disuguaglianza ad una mirabile uguaglianza l'hanno ridotta»⁷⁸.

Gramsci, che non poteva conoscere questi documenti, nel suo tentativo di collegare Marx a Machiavelli fa leva – e questo punto è notevole – esattamente su questi passaggi, i quali insomma configurano un invito a rileggere e a ricostruire la biografia intellettuale di Marx in modo più problematico e complesso. Invitano cioè a tener conto, oltre che della linea dominante che dalle dicotomie rousseauiane conduce al *Capitale*, anche di quella, meno evidente ma che riemerge in momenti successivi, del nesso tra popolo e potere pubblico come relazione materiale, immediatamente legata a una concezione della democrazia irriducibile alla teoria delle forme di governo. Che questa idea appaia legata a Machiavelli e, per suo tramite, alla cultura italiana del Rinascimento (la cultura della prima immanenza in senso moderno), è un ulteriore aspetto sul quale riflettere.

Bibliografia

Sigle

MEP: International Institute of Social History, *Karl Marx-Friedrich Engels Papers*, <https://search.socialhistory.org/Record/ARCH00860#A072e534c62>.

Abensour, M. (2004), *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien. Suivi de "Démocratie sauvage" et "principe d'anarchie"*, Kiron, Paris.

Asor Rosa, A. (1979), «Machiavelli: l'amore per la politica», in M. Tronti (a cura di), *Il politico*, vol. I.1, Feltrinelli, Milano, pp. 15-31.

Barbutto, G.M. (2007), «Il principe e le masse. Letture machiavelliane: da Vilfredo Pareto a Gaetano Mosca», in P. Carta e X. Tabet (a cura di), *Machiavelli nel XIX e nel XX secolo*, Cedam, Padova, pp. 185-213.

Bouterwek, F. (1802), *Geschichte der Poesie und Beredsamkeit seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts*, Bd. 2, Röwer, Göttingen.

Ciliberto, M. (1982), *Filosofia e politica nel Novecento italiano. Da Labriola a «Società»*, De Donato, Bari.

Colman, E. (1931), «Short Communication on the Unpublished Writings of Karl Marx Dealing with Mathematics, the Natural Sciences and Technology and the History of these Subjects», in *Science at the Cross Roads: Papers Presented to the International Congress of the History of Science and Technology held in London from June 29th to July 3rd, 1931 by the Delegates of the U.S.S.R.*, Kniga, London, pp. 233-235.

⁷⁷ Marx (1956e), p. 346.

⁷⁸ Machiavelli (2018), p. 1807.

- Cornu, A. (1962), *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, trad. it. a cura di F. Cagnetti e M. Montinari, Feltrinelli, Milano (ed. orig. 1955).
- Croce, B. (1900), *Materialismo storico ed economia marxistica*, Sandron, Palermo.
- Croce, B. (1921), *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari (quarta edizione riveduta).
- Croce, B. (1931), *Etica e politica*, Laterza, Bari.
- Croce, B. (1938), "Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali", *La Critica*, a. XXXVI, pp. 35-52, 109-124.
- Del Noce, A. (1946), "Studi intorno alla filosofia di Marx", *Rivista di filosofia*, a. XXXVII, n. 3-4, pp. 223-233.
- De Sanctis, F. (1912), *Storia della letteratura italiana*, nuova edizione a cura di B. Croce, Laterza, Bari.
- Dotti, D. (1979), *Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*, Feltrinelli, Milano.
- Enzensberger, H.M. (1977), *Colloqui con Marx ed Engels. Testimonianze sulla vita di Marx ed Engels raccolte da Hans Magnus Enzensberger*, s.i.t., Einaudi, Torino (ed. orig. 1973).
- Fontana, B. (1993), *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.
- Garin, E. (1958), *Gramsci nella cultura italiana*, in *Studi gramsciani*, Editori Riuniti, Roma, pp. 395-418.
- Garin, E. (1966), *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, in appendice *Quindici anni dopo 1945/1960*, Laterza, Bari.
- Gramsci, A. (1949), *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi, Torino.
- Gramsci, A. (1975), *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.
- Gramsci, A. (2017), *Quaderni miscellanei (1929-1935)*, tomo 1, a cura di G. Cospito, G. Francioni e F. Frosini, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.
- Harstick, H. P., Speri, R. e Strauß, H. (1999), *Die Bibliotheken von Karl Marx und Friedrich Engels. Annotiertes Verzeichnis des ermittelten Bestandes*, in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe (Mega)*, Abt. IV, Bd. 32, *Exzerpte Notizen Marginalien*, Akademie, Berlin.
- Kouvelakis, E. (2003), *Philosophie et révolution. De Kant à Marx*, PUF, Paris.
- Landucci, S. (1963), "In margine a una seconda edizione", *Belfagor*, a. XVIII, n. 6, pp. 721-725.
- Lukács, G. (1954), "Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx. 1840-1844", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, a. II, n. 2, pp. 288-343.
- Machiavelli, N. (1747), *Tutte le opere* di Niccolò Machiavelli cittadino e segretario fiorentino. In 2 tomi, e di nuovo con somma diligenza corrette e ristampate, s.i.e., Londra.
- Machiavelli, N. (1810-1811), *Opere* di Nicolo [sic] Machiavelli cittadino e segretario fiorentino, co' tipi di Luigi Mussi, Milano, 11 tomi.
- Machiavelli, N. (1932), *Vom Staate oder Betrachtungen über die esrten zehn Bücher des Titus Livius*, aus dem Italienischen übersetzt von J. Ziegler, Groos, Karlsruhe.
- Machiavelli, N. (2018), *Tutte le opere*, a cura di P. D. Accendere, Bompiani, Milano.
- Marx, K. (1927), *Werke und Schriften bis Anfang 1844 nebst Briefen und Dokumenten*, in K. Marx, F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe*, im Auftrage des Marx-Engels-Instituts Moskau herausgegeben von D. Rjazanov, Abt. I, Bd. 1.1, Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, Frankfurt a.M.
- Marx, K. (1932a), *Die heilige Familie und Schriften von Marx von Anfang 1844 bis Anfang 1845*, in K. Marx, F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe*, im Auftrage des Marx-Engels-Instituts Moskau herausgegeben von V. Adoratskij, Abt. I, Bd. 3, Marx-Engels-Verlag, Berlin.
- Marx, K. (1932b), *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, hrsg. von S. Landshut und J. P. Mayer, unter Mitwirkung von F. Salomon, Kröner, Leipzig.

- Marx, K. (1949), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino.
- Marx, K. (1950a), *Opere filosofiche giovanili*, trad. di G. Della Volpe, Edizioni Rinascita, Roma.
- Marx, K. (1950b), *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino.
- Marx, K. (1956a), "Debatten über die Preßfreiheit", in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (1956b), "Der leitende Artikel in Nr. 179 der *Kölnischen Zeitung*", in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (1956c), "Zur Judenfrage", in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (1956d), "Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz", in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (1956e), "Briefe aus den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*", in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (1961a), "Der Vertrag von Villafranca", *New-York Daily Tribune*, n. 5704, 4 agosto 1859, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 13, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (1961b), "Preußische Angelegenheiten – [Preußen, Frankreich und Italien]", *New York Daily Tribune*, n. 6076, 15 Oktober 1860, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 15, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (1983), *Critica del diritto statale hegeliano*, trad. e commentario di R. Finelli e F. S. Trincia, Roma, Edizioni dell'Ateneo, pp. 11-40.
- Marx, K., Engels, F. (1958), *Die deutsche Ideologie*, in K. Marx, F. Engels *Werke*, Bd. 3, Dietz, Berlin.
- Marx, K., Engels, F. (1963), *Werke*, Bd. 28, Dietz, Berlin.
- Marx, K., Engels, F. (1978), *Werke*, Bd. 29, Dietz, Berlin.
- Marx, K., Engels, F. (1981), *Gesamtausgabe (MEGA)*, Abt. IV, Bd. 2, *Text*, Dietz, Berlin.
- Marx, K., Engels, F. (1983), *L'ideologia tedesca*, trad. it. a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.
- Masiello, V. (1971), *Classi e Stato in Machiavelli*, Adriatica, Bari.
- Medici, R. (1990), *La metafora Machiavelli: Mosca, Pareto, Michels, Gramsci*, Mucchi, Modena.
- Merola, A. (2007), "Richelieu, Mazzarino e le Considérations politiques di Naudé", in A. Merola et al. (a cura di), *Storia sociale e politica. Omaggio a Rosario Villari*, FrancoAngeli, Milano, pp. 302-322.
- Naudé, G. (1667), *Considérations politiques sur les coups d'estat*. Sur la Copie de Rome, s.i.e., s.i.l. [ma Olanda].
- Nair, S. (1984), *Machiavel et Marx. Fétichisme du pouvoir et passion du social*, PUF, Paris.
- Nikolaevskij, B. I., Maenchen-Helfen, O. (1969), *Karl Marx. La vita e l'opera*, trad. it. a cura di J. Lombardi, Einaudi, Torino (ed. orig. 1963).
- Paggi, L. (1984), "Il problema Machiavelli", in Id., *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese. 1923-1926*, Editori Riuniti, Roma, pp. 387-426.
- Procacci, G. (1969), "Machiavelli rivoluzionario", in N. Machiavelli, *Opere scelte*, a cura di G. F. Berardi, Editori Riuniti, Roma, pp. XII-XXXVI.
- Procacci, G. (1995), *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari.
- Screpanti, E. (2011), *Marx dalla totalità alla moltitudine (1841-1843)*, Collana del Dipartimento di Economia Politica dell'Università di Siena, Siena.
- Simonde de Sismondi, J. Ch. L. (1846), *Historical View of the Literature of the South of Europe*, translated from the original, with notes and a life of the author, by Th. Roscoe, second edition, including all the notes from the last Paris edition, Henry G. Bohn, London, 4 voll.
- Skinner, Q. (1982), *Machiavelli*, trad. it. a cura di A. Colombo, Dall'Oglio, Milano.

PRODUCTION ET REPRODUCTION SOCIALES CHEZ MARX

Abstract: *Social Production and Reproduction in Marx*

Today at the centre of our concerns, the question of life is present in Marx's work. It characterises part of the natural world, but also humanity's relationship with nature, as well as the vitality of social relations and their capacity to reproduce and transform themselves in the course of history, ensuring or threatening the perpetuation of humanity. The notion of reproduction encompasses these various dimensions. The aim is to show that, in Marx's work, the questions of production and social reproduction are inseparable. Their linkage highlights the aggravated contradictions of the capitalist mode of production, but these contradictions also open up avenues for political intervention and social transformation, at a time when the alternatives to capitalism are themselves in deep crisis.

Keywords: Communism, Crisis, Productive Forces, Social Metabolism, Social Reproduction

Certaines lectures contemporaines de Marx soulignent son actualité persistante ou renouvelée sur divers plans et notamment en ce qui concerne les contradictions du capitalisme, que Marx jugeaient insolubles dans le cadre de ce mode de production. Aujourd'hui, compte tenu de l'ampleur de la crise multiforme en cours et de son caractère global qui menace directement l'humanité et la nature, c'est la question même de la vie, dans toutes ses dimensions, qui tend à s'imposer. Si les approches héritières de la biopolitique connaissent à cette occasion un regain d'intérêt, la relecture de Marx sous l'angle de ces préoccupations combinées s'avère féconde, ouvrant une autre voie théorique mais aussi stratégique à une critique rénovée du capitalisme en tant que tel. En effet, tout en rompant avec la vieille tradition organiciste d'une partie de la théorie politique mais aussi avec une conception biopolitique centrée sur le pouvoir, ce sont les questions du métabolisme social et de la reproduction sociale que sa pensée permet d'aborder, en tant qu'elles sont inséparablement économiques, sociales et politiques.

Ainsi, même si Marx n'a bien sûr jamais abordé certains questionnements contemporains, inséparables de transformations historiques récentes, c'est sous l'angle de l'étude de l'intrication des rapports de production et de reproduction que sa pensée se révèle porteuse d'une compréhension qui reste sans équivalent, celle des logiques capitalistes contradictoires et combinées. La question de la vie s'y manifeste comme rapport de l'humanité à la nature mais aussi comme vitalité propre, celle des rapports sociaux et de leur capacité à se reproduire et à se transformer au cours de l'histoire, assurant ou menaçant la perpétuation de l'humanité: le terme de "reproduction" désigne sous sa plume ces deux logiques reliées et distinctes, reproduction naturelle et reproduction des rapports de production.

Cet article se donne pour objectif de montrer que, dans l'œuvre de Marx, ces deux approches de la vie sont indissociables et qu'elles permettent de mettre en lumière les contradictions aggravées du mode de production capitaliste dans le cadre de ce qui est sa dernière variante en date, le régime néolibéral d'accumulation et de production. Mais ces

* Classes Préparatoires aux Grandes Ecoles, Lycée Chaptal, Paris.

contradictions ouvrent aussi des brèches à l'intervention politique et à la transformation sociale, à un moment où les alternatives au capitalisme sont elles-mêmes en crise profonde.

1. *La nature, corps non organique de l'être humain*

Texte canonique quand on s'intéresse à la conception marxienne de la nature et de la vie, les *Manuscripts de 1844* se présentent comme une œuvre charnière, sans doute plus importante par la recherche qu'elle initie que par les réponses qu'elle propose. Il n'en demeure pas moins que des éléments conceptuels originaux et même décisifs y apparaissent. Alors en exil à Paris Marx, qui s'est depuis peu converti au communisme, y développe ses analyses en matière d'économie politique tout en entrant en contact avec une classe d'ouvriers-artisans en cours d'organisation. Les textes rédigés dans ce contexte forment non un livre conçu comme tel mais un ensemble de brouillons à portée principalement expérimentale, très directement marqués par la critique matérialiste de Hegel proposée par Ludwig Feuerbach, mais aussi par les travaux de Friedrich Engels et de Moses Hess concernant les problèmes de la production et de l'argent.

Le rapport des êtres humains entre eux et à la nature se situe au point de rencontre de ces diverses préoccupations. La redéfinition de l'essence humaine contre la perte de soi – l'aliénation – qui la menace, n'est pas pour Marx une question académique: son exploration vise à préciser la perspective de l'émancipation réelle, sa préoccupation majeure. Mais elle implique de broser dans ses grandes lignes une nouvelle approche de l'histoire humaine, accordant la première place aux présuppositions et aux conditions matérielles de la vie humaine et donc à la nature. Plusieurs des énoncés qu'on rencontre dans ces pages, aussi denses qu'énigmatiques, semblent ouvrir la voie à une approche écologique restée depuis lors sans équivalent: «La société est l'achèvement de l'unité essentielle de l'homme avec la nature, la vraie résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature»². Et surtout: la nature est le «corps non-organique»³ de l'être humain.

Comment comprendre cette dernière affirmation, aussi lapidaire qu'équivoque? Le texte allemand dit: «*Die Natur ist der unorganische Leib des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist*»⁴, utilisant deux termes, «*Leib*» et «*Körper*», là où le français n'en connaît qu'un seul. «*Körper*» nomme en priorité le corps objectif, conçu dans son extériorité matérielle, tandis que «*Leib*» désigne le corps vivant et vécu, s'éprouvant lui-même, le corps propre. La nature est donc ce corps vivant que nous éprouvons comme nôtre, non par la domination que nous exerçons sur lui, mais d'abord en l'expérimentant comme prolongement et condition de notre propre existence vivante, et cela par-delà les limites de notre être individuel. Autrement dit, c'est un rapport à la nature inventif et réciproque, individuel parce que social, que commence à explorer Marx en 1844, à la fois avec, par-delà et contre Hegel, tant la dialectique des choses mêmes doit se prolonger au sein de leur saisie conceptuelle.

Pour Hegel en effet, le vivant se caractérise par un rapport à lui-même qui est d'emblée un rapport à ce qui lui est extérieur: le processus de la croissance végétale conduit la plante à trouver hors d'elle-même les ressources qui lui sont nécessaires pour

² Marx (1972), p. 89.

³ Ivi, p. 62.

⁴ Marx (1968), p. 516.

se déployer dans ce monde extérieur⁵, le monde vivant se caractérisant par des niveaux successifs de complexité croissante. Avec l'animal, les comportements adaptatifs individuels voient le jour et «l'individualité organique commence à exister comme subjectivité»⁶. Si Hegel affirme la permanence de ce monde naturel, qui persiste à côté de la sphère des activités humaines, il pense l'émergence humaine hors du monde animal comme le franchissement d'un nouveau seuil de complexité, qui conduit à l'entrée dans le monde de l'Esprit. C'est l'Idée qui guide de l'intérieur la lente transition de la matière inerte puis vivante vers le règne humain, dont se prépare dès l'origine l'émergence nécessaire. Hegel énonce à cette occasion ce qui est le principe même de la téléologie: «En tant qu'il – l'être humain – est le but de la nature, il est précisément pour cette raison avant elle», sur le mode de la présupposition⁷. Pour sa part, Marx rejette d'entrée de jeu ce scénario finaliste, effectuant dès 1844 ce qu'il nommera par la suite le renversement matérialiste de la dialectique hégélienne⁸: les présuppositions ne sont pas des finalités enveloppées dans une gangue matérielle mais des conditions initiales porteuses de potentialités historiques qui les transforment en retour. Dès cette époque en effet, inspiré par le matérialisme de Feuerbach, il considère que «l'histoire elle-même est une partie réelle de l'histoire de la nature, de la transformation de la nature en homme»⁹.

Ainsi, au plus loin d'une conception de la nature comme Dieu «dans cet être-là immédiat qui est le sien»¹⁰ mais héritant d'une analyse de processus enracinés dans le monde matériel, Marx pense en matérialiste mais toujours en même temps en révolutionnaire le lien entre les humains et la nature, comme cette interaction permanente dont l'histoire se poursuit et au sein de laquelle il s'agit d'intervenir. Cette conception de l'histoire, plutôt que de s'attacher à décrire des seuils successifs, a pour vocation de parvenir à penser ensemble l'appartenance foncière de l'être humain à la nature et leur séparation. Considérée sous l'angle de ce processus humain qu'est le travail, c'est une seconde rupture qu'engage Marx, à la fois avec Hegel et avec le matérialisme antérieur: la nature n'est pas un ensemble passif de ressources à notre libre disposition. Bien plus fondamentalement, elle constitue la présupposition concrète et la condition vivante, permanente, de notre existence et plus encore de notre capacité d'auto-engendrement, *Selbsterzeugung*¹¹. Autrement dit, la capacité de la nature à se reproduire est et reste la condition de notre propre reproduction sociale. Et c'est précisément pourquoi, en dépit des critiques qu'il lui adresse, Marx rend grâce à Hegel d'avoir su saisir, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, «la production de l'homme par lui-même comme un processus»¹².

C'est du fait même de ce processus que les hommes, à la différence des animaux, sont en relation inventive avec ce «corps inorganique» mais néanmoins vivant qu'est en partie le monde naturel. L'approche du jeune Marx présentée dans ces pages denses, rédigées avant que n'émergent à la fois l'anthropologie moderne et la théorie darwinienne de l'évolution, élabore à grands traits une conception de l'histoire issue d'une critique avant tout philosophique de Hegel. Cette critique met en place les éléments d'une

⁵ Hegel (1978), p. 201.

⁶ Ivi, p. 202.

⁷ Hegel (2004), p. 721.

⁸ Marx (1993), p. 18.

⁹ Marx (1972), p. 96.

¹⁰ Hegel (2004), p. 722.

¹¹ Marx (1968), p. 545.

¹² Marx (1972), p. 132.

nouvelle dialectique, qui sera sans cesse retravaillée par la suite: par-delà la défense d'une option matérialiste initialement située dans la filiation de Feuerbach avant de s'en éloigner, c'est l'analyse de la nature sous l'angle des rapports sociaux et de leur histoire qui constitue le projet profondément original esquissé par les *Manuscripts de 1844* et qui deviendra l'un des moteurs de sa réflexion ultérieure. La preuve en est que la notion de "corps inorganique", reprise par la suite, apparaît ici dans le chapitre consacré à la rente foncière, où Marx développe une première analyse des rapports conflictuels entre propriétaire foncier et fermiers, à la suite, notamment, des travaux d'Adam Smith. Son premier constat est que la transformation capitaliste de la propriété foncière féodale est venue modifier la relation antérieure à la nature, relation non pas immédiate mais toujours médiatisée par des formes sociales de propriété et donc par les rapports de classe.

Dans le monde féodal en effet, le serf travaille une terre qui ne lui appartient pas mais à laquelle lui-même appartient en vertu des relations sociales de propriété, et c'est pourquoi «elle apparaît comme le corps non organique de son maître»¹³. Mais c'est aussi le cas des paysans qui la travaillent pour lui: pour le propriétaire foncier et pour lui seul, les serfs sont également des prolongements de sa terre, commente Kohei Saïto¹⁴. Du côté des serfs, le rapport direct à la nature demeure, en dépit de la dépossession qu'ils ont subie, et c'est cette connexion maintenue que le capitalisme viendra dissoudre définitivement, en vertu des nouvelles et puissantes formes d'appropriation privative des richesses naturelles et sociales qu'il inaugure. Ainsi, les paysans réduits en servage sont "corps inorganiques" pour le seigneur en tant que propriétaire foncier, et cela non pas en dépit mais en raison du fait qu'ils ont été déposés de la terre qu'ils cultivent. Cette désignation ne consiste pas à les réduire à des excroissances quasi-naturelles ou à les fantasmer en dominateurs tout puissants de la nature: les qualifier de "corps inorganiques" manifeste leur humanité sociale en même temps que l'aliénation qu'ils subissent au sein de rapports sociaux d'exploitation qui brident leur épanouissement individuel. Quant au maître qui ne travaille pas par lui-même la terre mais domine les paysans, il s'approprie les richesses hors de toute médiation directement transformatrice: elles sont pour lui un donné, au même titre que la terre elle-même.

Le propos de Marx est bien de montrer que la nature n'est pas avant tout ni par essence une entité autonome, extérieure à l'histoire humaine: étant ce par rapport à quoi les humains se construisent en tant qu'humains, et modifiée en retour par leur activité, elle est à comprendre au travers des relations sociales qui les lient entre eux. En l'occurrence, c'est la qualification juridique de la terre comme propriété foncière qui la constitue en "corps non organique", non comme substance mais en tant qu'entité matérielle socialisée, indissociable des êtres humains qui la transforment et des rapports de classes qui lient propriétaires fonciers, fermiers et serfs.

En dépit de ses limites et de son caractère surtout exploratoire, l'approche de Marx dans ces brouillons est d'une grande originalité, bien éloignée de l'opposition homme-nature qu'on lui prête encore parfois autant que de l'affirmation de leur identité perdue. La nature est à la fois ce dont nous faisons partie mais ce dont nous nous différencions – et parfois nous coupons – par l'intermédiaire d'une activité sociale de production qui enclenche une autre dialectique, celle des besoins et de leurs satisfactions, se

¹³ Ivi, p. 50.

¹⁴ Saïto (2021), p. 21

conditionnant mutuellement et permettant le développement de capacités humaines sans équivalent dans le monde animal. Les enjeux de cette approche sont politiques: il ne s'agit pas seulement de comprendre cette scission comme indissociable de l'exploitation de classe, mais d'envisager sa suppression, la perspective communiste constituant l'horizon permanent de ces analyses.

Ainsi se construit très tôt une question marxienne centrale: comment définir un rapport non aliénant, émancipateur, à la nature en tant que condition et but d'un dépassement du capitalisme? Cette visée situe le communisme bien au-delà de la seule question des formes juridiques de propriété, mais toujours, cependant, sur le terrain des médiations sociales qui organisent ce rapport des êtres humains à la nature. Et ses modalités politiques sont à construire en même temps qu'une refonte économique et sociale globale. Contre la simple dénonciation de la propriété privée propre au "communisme grossier", avec lequel le jeune Marx avait déjà polémique à l'époque de la *Gazette rhénane*, le communisme se trouve désormais défini comme une réappropriation bien plus fondamentale, comme l'«appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme», Marx ajoutant que «ce communisme en tant que naturalisme achevé = humanisme, en tant qu'humanisme achevé = naturalisme»¹⁵.

S'il ne s'agit pas d'écologie avant la lettre, l'accusation d'anthropocentrisme relève du contresens. Catégorie relationnelle et non substantielle, la notion marxienne de "corps inorganique" sera retravaillée dans les œuvres ultérieures. Mais dès 1844, elle n'a pas vocation à décrire une relation universelle instituant la nature en prolongement simplement utilitaire de l'être humain en général. Elle ne vise pas non plus à rétablir une hypothétique unité antérieure, une fusion romantique avec une origine perdue. Elle permet à Marx d'explorer cette relation du point de vue d'une essence humaine en cours de redéfinition, l'amenant à aborder de façon encore superficielle les médiations historiques concrètes qui la définissent. On peut considérer qu'une dialectique précisée des formes sociales de la production et de la reproduction, dont la thématique est issue de cette première période, sera mise au centre du *Capital* ainsi que des écrits préparatoires et des textes ultérieurs.

2. Le capitalisme vampire

A partir de la fin des années 1850, Marx entreprend la rédaction du *Capital*, en élaborant plusieurs brouillons préparatoires successifs, dont les matériaux ne seront pas tous repris dans l'œuvre finale elle-même restée inachevée. S'y déploie une critique de l'économie politique analysant les rapports sociaux capitalistes. Toute richesse ayant pour origine la nature et le travail humain, les questions de la production et de la reproduction englobent l'ensemble de la vie sociale, mais aussi la façon dont les hommes interagissent avec une nature transformée par leur propre activité et qui modifie en retour, en permanence, leurs conditions matérielles et sociales d'existence. C'est en direction de la saisie de cette dialectique historique complexe que l'analyse de Marx progresse: nature et humanité forment plus que jamais une unité différenciée, que les contradictions du capitalisme conduisent progressivement jusqu'à la "rupture métabolique", menaçant à terme toute vie naturelle et sociale.

Avant que Marx n'étudie de plus près cette rupture dans ses derniers textes et cahiers de notes, il développe son analyse de l'organisation capitaliste de la production et

¹⁵ Marx (1972), p. 87.

de l'ensemble de la vie collective. Première forme sociale de l'histoire exclusivement centrée sur la valeur et sur son accumulation, elle subordonne tendanciellement l'ensemble des activités humaines et des "ressources" naturelles au capital. Dans le droit fil des manuscrits parisiens, Marx s'arrête de nouveau sur les différentes formes sociales historiques de la production antérieure au capitalisme, afin de comprendre la genèse et la spécificité de ce dernier. Il est frappant de retrouver dans le foisonnant et très commenté fragment des *Grundrisse* ou *Manuscrits de 1857-1858*, intitulé après coup «les formes antérieures à la production capitaliste», la notion de "corps inorganique". Marx en remanie la définition: l'analyse des rapports sociaux de production va au-delà de la seule prise en compte des seuls rapports de propriété privilégiés en 1844. L'étude de l'exploitation de classe et l'élaboration de la catégorie de "forces productives" qui inclut la force de travail humaine, réoriente son analyse poursuivie et conjointe de l'aliénation et du déploiement des capacités individuelles, déploiement considéré comme vrai gradient de l'émancipation.

Mais c'est bien dans le prolongement des analyses de 1844 qu'en faisant de la nature le "corps non organique" de l'être humain, il en vient à considérer le monde naturel, non comme stock de ressources disponibles, ni même comme simple condition extérieure, mais comme relation vivante et constitutive de l'humanité sociale, comme présupposition sans cesse modifiée par ce devenir commun. Dans le même temps, Marx mesure mieux à quel point l'annexion des richesses naturelles se combine à la colonisation comme condition d'émergence du capitalisme, qui ajoute à l'exploitation salariale reposant sur l'extorsion du surtravail non payé, le recours à des ressources gratuites via l'expropriation, l'esclavage et le pillage. Cette approche fait émerger deux axes de recherche neufs: d'une part, il s'agit de comprendre la façon dont le capitalisme greffe sur ces présuppositions vivantes sa propre logique; d'autre part, il faut étudier sa capacité à se reproduire au cours du temps, durablement ou non.

La question proprement marxienne de la reproduction, abordée en particulier dans le livre II du *Capital*, se construit à cette intersection. Rarement prise en compte par les interprètes de Marx, elle est cependant cruciale et entre en résonance avec les questions contemporaines montantes du travail reproductif et de la dégradation de la capacité de la nature à se régénérer, même si, dans l'œuvre marxienne, cette prise en compte progressive reste partielle. Kevin Anderson a montré que les années 1850 constituent une période charnière, qui va conduire Marx à rompre finalement avec tout eurocentrisme et à élaborer une conception plurielle et ouverte du devenir historique humain¹⁶.

Dans l'immédiat, un des problèmes majeurs soulevé par le texte de 1858 concerne la linéarité et la nécessité qu'il semble prêter à la succession de ces formes sociales que sont les divers modes de production: esclavage, féodalisme, capitalisme, mode de production asiatique, et communisme. L'histoire humaine doit-elle fatalement passer par le capitalisme pour se débarrasser de toute oppression de classe? Le développement des forces productives est-il un progrès nécessaire à l'instauration du communisme? En 1858, Marx reste encore convaincu de «la grande influence civilisatrice du capital»¹⁷, sous-estimant l'ampleur la destruction de la nature autant que le caractère foncièrement capitaliste des moyens de production eux-mêmes, en tant qu'ils sont porteurs des

¹⁶ Anderson (2015).

¹⁷ Marx (2011), p. 371.

rapports sociaux d'exploitation dont ils sont issus. Ici en tension manifeste avec les thèses de 1844, il affirme même que, par contraste avec "l'idolâtrie naturelle antérieure", c'est seulement avec le capital que «la nature devient un pur objet pour l'homme, une pure affaire d'utilité [...]. Le capital selon cette tendance, entraîne aussi bien au-delà des barrières et des préjugés nationaux que de la divinisation de la nature et de la satisfaction traditionnelle des besoins, modestement circonscrite à l'intérieur de limites déterminées et de la reproduction de l'ancien mode de vie»¹⁸.

A partir des années 1860, l'évolution de Marx concernant le saccage capitaliste de la nature et les sociétés non-occidentales est considérable et il est frappant que ces deux évolutions soient synchrones: cessant de prêter au capitalisme une mission progressiste de développement des forces productives, il dénonce sans équivoque les crimes du colonialisme dont il mesure alors tout l'étendue, mais aussi l'ampleur de l'aliénation subie par les travailleurs du Nord, qui se combinent à l'essor capitaliste des échanges mais aussi des besoins, des savoirs et des aspirations révolutionnaires. Corrigeant le *Manifeste du parti communiste*, qui annonçait l'homogénéisation progressive du monde capitaliste, le processus à l'œuvre dans les colonies s'articule à celui qui prévaut au centre du monde capitaliste tout en préservant leurs caractères respectifs et en clivant ainsi les opprimé-es: esclavage, pillage et salariat œuvrent de concert à la production et à la reproduction des rapports sociaux dominants ainsi qu'à celle de la force de travail individuelle, engendrant inégalités, dominations et sous-dominations racialisées et genrées. Elles contribuent économiquement, mais aussi socialement et politiquement à sa perpétuation.

Marx élabore à cette occasion les moyens conceptuels de l'analyse de cette articulation des formes de la production et de la reproduction, même s'il ne la développe que de façon partielle: le capitalisme, en généralisant le salariat, sépare les travailleurs de leurs moyens de production mais aussi, très largement, de leurs moyens de reproduction, en les rendant dépendants du marché pour leur subsistance, transformée en marchandises. Il en va autrement des travailleurs qui restent indépendants du marché en continuant à produire leur nourriture et leurs diverses conditions de vie de façon autonome, dans le cadre de rapports sociaux hybrides, incluant les diverses formes d'économie domestique. Si cette autonomie diminue le capital variable mobilisé (consacré au paiement des salaires) et donc baisse la valeur de la force de travail, elle peut aussi soutenir des formes de résistance à la subsumption capitaliste de la reproduction et de la vie sociale, en maintenant des secteurs d'activité indépendants. Mais la condition de cette contre-tendance est la politisation consciente de ces virtualités. Il faut ajouter que Marx ne mène cette analyse qu'au niveau de la structure familiale, laissant dans l'ombre la prise en charge inégalitaire du travail domestique de reproduction sociale, assuré par les femmes (même s'il prête par ailleurs grande attention à leur intégration au prolétariat industriel).

Ses développements les plus précis concernent la coexistence et la combinaison de modes de production différents, en particulier dans le cas de l'esclavage aux États-Unis. En effet, dans le dernier chapitre du livre I du *Capital*, Marx aborde cette dimension non-capitaliste de la reproduction sociale sous l'angle de la propriété individuelle de la terre dont jouissent les colons américains. Cette auto-suffisance est aussi celle des esclaves, dont le travail non rémunéré consacré à la production est rendu possible par un travail

¹⁸ *Ibidem*.

antérieur de reproduction étranger au marché capitaliste. Claude Meillassoux précise que, «lorsque le captif est introduit dans la communauté, il apporte la fraction du produit social qui a été investie en lui par sa société d'origine pour le former»¹⁹. La grande différence avec le salariat se situe dans la dimension délibérément exterminatrice, après usage, de la force de travail esclave consommée à mort. Mais la parenté réside dans l'indifférence des capitalistes à la vie et à la survie de la force de travail dès lors que cette vie n'est plus la condition de l'extorsion de la survaleur.

Les formations sociales non capitalistes dont les esclaves sont les héritiers, qui ont été pillées et détruites par le capitalisme, restent porteuses d'une riche culture sociale. Si elles ne constituent pas en tant que telles des alternatives en acte, elles recèlent des rapports sociaux où se forment des individualités réfractaires à la marchandisation généralisée du monde. Politisées, fédérées avec les luttes ouvrières, ces résistances peuvent faire barrage à l'expansion des rapports de production capitaliste et, par là, à la dépossession et à l'expropriation généralisées dont ils sont synonymes. Dans les années 1880, à l'occasion de son analyse de la commune rurale russe, Marx détectera cette potentialité anticapitaliste au sein de rapports de propriété non capitalistes persistant localement, à la condition, selon lui, que le maintien de la forme communale se coordonne aux combats du salariat dans les pays capitalistes²⁰, esquissant une possible articulation des luttes en riposte à la combinatoire des dominations²¹.

La politisation théorique et organisationnelle de ces questions, et la prise en compte d'une reproduction sociale largement dévolue aux femmes dont le travail est minoré et dévalué, décidera en dernier ressort de leur capacité à offrir des points d'appui à un processus révolutionnaire à ses yeux nécessairement mondial. Marx insistera sur la priorité stratégique à donner à la lutte contre l'esclavage et à l'indépendance irlandaise pour ces raisons, de même d'ailleurs qu'il défend l'organisation autonome des femmes au sein du mouvement ouvrier: les classes ouvrières américaine et anglaise doivent prendre conscience de ce qu'il n'hésite pas à nommer le "privilège blanc"²², arme idéologique et politique de premier plan, fédérant les exploités contre plus dominés qu'eux avec leur propre classe dominante. Racisme, sexisme, nationalisme ne sont pas de simples préjugés mais des instruments politiques de la reproduction des rapports capitalistes d'exploitation et de domination, ancrées dans le développement inégal et combiné du mode de production capitaliste. Cette conception, qui sera développée par Trotsky puis par d'autres théoriciens marxistes, se trouve esquissée dans les analyses que Marx consacre à la division internationale du travail.

Ainsi, dans le chapitre 13 du livre I où il évoque les conséquences de la mécanisation capitaliste sur la baisse de la valeur de la force de travail et sur la mise au travail des femmes et des enfants, Marx entrevoit l'installation d'un ordre mondial inégalitaire à une époque où ces dynamiques naissent et alors que des luttes spécifiques se dessinent à peine:

¹⁹ Meillassoux (1998), pp. 87-88.

²⁰ Marx (2025).

²¹ Garo (2019), pp. 208-263.

²² «Tant que les travailleurs, le véritable pouvoir politique du Nord permirent à l'esclavage de souiller leur propre République; tant que, face au Nègre acheté et vendu contre son gré – ils s'enorgueillissaient du privilège majeur réservé au travailleur à la peau blanche d'être libre de se vendre lui-même et de choisir son propre maître, ils furent incapables d'œuvrer à l'authentique émancipation du travail et de soutenir leurs camarades européens dans leur lutte pour l'émancipation», Karl Marx, "Adresse à Abraham Lincoln", Karl Marx, "Adresse de l'Association internationale des travailleurs à Abraham Lincoln", 29 nov. 1864, Marx (2012), p. 232.

D'une part la machine entraîne un accroissement du matériau brut, comme par exemple l'égreneuse a accru la production du coton. D'autre part, le bas prix du produit industriel et les bouleversements dans les moyens de transport et de communication sont des armes qui permettent la conquête des marchés étrangers. En ruinant leur production artisanale, l'exploitation mécanisée les transforme en champs de production du matériau brut dont elles ont besoin. C'est ainsi que les Indes orientales ont été contraintes de produire du coton, de la laine, du chanvre, du jute, de l'indigo, etc. pour la Grande-Bretagne. Les ouvriers sans cesse "mis en surnombre" dans les pays de grande industrie sont la pépinière qui augmente l'émigration et la colonisation des pays étrangers, lesquels se transforment en plantations de matières premières pour la métropole [...]. Il se crée une nouvelle division du travail entre les nations²³.

Ce texte suggère deux remarques. D'une part, le perfectionnement des forces productives capitalistes et leur mécanisation, loin d'alléger le travail, apparaît comme le moyen de l'exploitation renforcée et élargie des travailleurs individuels. D'autre part, exploitation du travail et pillage de la nature se présentent comme inséparables de formes coloniales (et genrées) de domination qui oppose des fractions du prolétariat à d'autres. Marx ne formule pas ainsi cette idée, mais son analyse du capitalisme en tant que totalité contradictoire et différenciée, œuvrant toujours à la fois à la production et à sa propre reproduction, propageant et multipliant les inégalités et les rapports de concurrence entre régions, nations, groupes sociaux et individus, ouvre la voie à une analyse reliant dialectiquement rapports d'exploitation et de domination. Ainsi, production et reproduction sociales sont-elles à distinguer et à articuler, pour des raisons à la fois analytiques et stratégiques.

3. Réarticuler production et reproduction

Si de nombreux analystes du capitalisme contemporain, au-delà même des rangs du marxisme, notent sa dimension mortifère inédite, la question de la reproduction des rapports capitalistes est souvent séparée de la question de la reproduction sociale, elle-même opposée au domaine de la production et de l'exploitation. Or Marx, loin de s'être enfermé dans cette dernière dimension, initie sans la parachever une analyse croisée de ce qui relève de deux reproductions distinctes et combinées, d'un côté celle de la force de travail vivante et, de l'autre, celle des rapports de production différenciés qui accompagnent l'expansion mondiale du capitalisme. Ces deux types de reproduction déterminent le rapport métabolique de l'humanité au monde naturel. La notion de métabolisme sociale et de rupture métabolique complexifient considérablement l'approche de 1844 conduite en termes de corps inorganique, sans pour autant perdre de vue ses intuitions fondatrices. Il s'agit de montrer que la dynamique du capital, qui pille la vie et la mime, n'en acquiert pas pour autant ses capacités d'autoreproduction mais, qu'à l'inverse, elle en opère la destruction croissante.

Aujourd'hui, il s'agit de relier les luttes écologistes et féministes aux combats du salariat sans opposer ces mobilisations les unes aux autres. C'est pourquoi la relecture du livre II du *Capital* s'avère aussi urgente que féconde, en dépit de son caractère malaisé. C'est Engels qui se charge d'éditer ce volume en 1885, après la mort de Marx, à partir des brouillons existants, rédigés en partie après ceux du livre III. Dans sa préface,

²³ Marx (1993), pp. 506-507.

Engels souligne l'extrême difficulté de ce travail de mise en forme: huit manuscrits ont été rédigés par Marx entre 1865 et 1881, en plus des textes préparatoires que constituent les *Grundrisse* de 1857-58 et les *Manuscrits de 1861-63*. Aux difficultés théoriques rencontrées par Marx s'est ajoutée la dégradation de son état de santé, qui expliquent le caractère très inabouti de certains chapitres, ainsi qu'un style globalement plus technique, qui tranche sur les pages inspirées du livre I et du livre III.

Centré sur les cycles de la reproduction du capitalisme, ce livre II propose une épure délibérément abstraite de la sphère capitaliste de la circulation, afin d'aborder ses rythmes combinés et d'examiner les conditions de leur harmonisation et surtout de leur crise périodique. Il s'agit de comprendre comment les cycles capitalistes s'entrelacent de façon complexe et complémentaire, tout en se déconnectant sans cesse, engendrant cette temporalité heurtée de cycles qui peinent à embrayer les uns dans les autres. A ses yeux, la contradiction fondamentale qui barre la voie à tout équilibre durable est la suivante: dans le capitalisme, des avances de capital-argent sont nécessaires pour se procurer les éléments de production – moyens de production et force de travail salariée –, alors qu'elles ne sont pas en mesure de mettre aussitôt en mouvement le capital productif et de produire un "effet utile" sous forme de marchandises produites et vendues, réamorçant ce fonctionnement. Ce délai est lourd de menace car cette désynchronisation permanente constitue une barrière à la production capitaliste, qui rend le capitaliste individuel dépendant à la fois du capital-argent dont il dispose et des fluctuations du marché de l'argent dont il subit les conséquences²⁴.

Ainsi, le capitalisme présente-t-il l'étrange figure d'un organisme qui souffre de façon constitutive d'une dislocation tendancielle de ses fonctions, complémentaires mais incompatibles, toujours réaccordées de force, au prix de destructions et de crises périodiques, d'ampleur croissante. Ce régime pathologique d'existence fait du capitalisme un monstre (et Marx multiplie les images littéraires: serpent, vampire, Moloch, etc.), qui ne surmonte provisoirement ses crises endogènes que par l'expansion de sa logique folle de valorisation infinie d'une part, et par sa capacité à puiser ailleurs la vitalité qui lui manque, en particulier dans la force de travail vivante des individus dont il s'empare. Ni mécanique, ni organique, le monde capitaliste est cette totalité malade d'elle-même, sans aucun équivalent dans le monde naturel. C'est une approche dialectique novatrice de ce processus inédit de reproduction sociale que la critique de l'économie politique doit élaborer, à distance des métaphores organiques traditionnelles, mais à distance aussi de la dialectique hégélienne.

Les crises du capitalisme montrent en effet que son rêve d'auto-reproduction, est à la fois une illusion et un cauchemar. Il est conduit à l'expansion illimitée comme seul moyen pour tempérer ou différer des crises endogènes, tout en contribuant à leur élargissement. Or la société humaine ne saurait être un vivant autonome parce qu'elle a initié une histoire ancrée durablement dans la nature et limitée par elle. Comment repenser les médiations matérielles entre la vie sociale et ses conditions naturelles? Une telle réflexion amène Marx à concevoir finalement les questions de la nature et de la vie comme des questions politiques majeures. Car c'est bien la – ou du moins une – "vraie vie" qu'il s'agit finalement de bâtir, autrement dit un mode de production construit autour d'une auto-régulation collective concertée, véritablement démocratique, en vue de la réinsérer dans un métabolisme global dont elle est partie prenante.

²⁴ Marx (1977), p. 313.

Sous l'angle stratégique et politique que Marx ne perd jamais de vue, la question est pour nous devenue la suivante: comment opposer à cette logique mortifère de crises aggravées, qui se multiplient les unes par les autres, non pas des luttes isolées, mais des résistances, aussi autonomes et articulées que les différentes dimensions d'une formation capitaliste? Si une telle question déborde largement le propos du livre II, elle a conduit Marx à esquisser dès celui-ci la perspective d'une refonte sociale apte à surmonter l'irrationalité foncière de la régulation par le marché: à la temporalité chaotique du capitalisme, il s'agit substituer ce qu'il nomme une "production socialisée", reliant la durée de rotation au "caractère social" du procès de production. Ce qui signifie précisément qu'une telle organisation de la production devra être capable de substituer aux avances des capitalistes individuels en capital-argent, et au capital-argent lui-même, une logique sociale, qui sache réaccorder soupagement des temporalités par définition différentes, en se donnant pour fin la satisfaction croissante de besoins humains, eux-mêmes constamment et collectivement redéfinis, et non l'accumulation capitaliste.

Ainsi, pourrait-on concevoir que, "pour un temps assez long" des activités socialement utiles "prélèvent force de travail" et moyens de production sans fournir pendant ce temps de travail utile sous forme de production effective. «Le capital-argent disparaît en production socialisée. La société répartit la force de travail et les moyens de production entre les diverses branches d'industrie»²⁵. Les schémas du livre II esquissent donc bien ce que pourrait être une comptabilité socialiste, même s'ils n'en abordent que l'exigence abstraite de coordination technique, indépendamment de la description précise de ce que seraient les nouveaux rapports sociaux de production et surtout, indépendamment de la transition politique en direction d'une telle production socialisée. La perspective est bien celle de l'abolition du capitalisme. Il est logique que le livre II n'aille pas plus loin dans un domaine qui n'est pas le sien, Marx s'étant par ailleurs toujours refusé à inventer des recettes pour «les marmites de l'avenir».

Il est également conforme au projet du *Capital* que ne soit pas étudié à ce niveau la question de cette reproduction élargie qui concerne la production de la force de travail elle-même. Or c'est précisément en ce point que se rejoignent la reproduction des rapports de production et la question de la reproduction sociale, devenue aujourd'hui cruciale. Le livre I l'énonce clairement: «Le procès de production capitaliste, considéré dans son contexte ou comme procès de reproduction, ne produit pas seulement de la survaleur, il produit et reproduit le rapport capitaliste proprement dit, d'un côté le capitaliste, de l'autre l'ouvrier salarié»²⁶.

La dimension de la reproduction sociale n'a donc pas été oubliée par Marx, même s'il ne la traite que très partiellement. Comment comprendre qu'elle lui soit souvent objectée, comme étant incompatible avec sa théorisation du capitalisme? Une des réponses tient à la marginalisation, par une partie du marxisme ultérieur et du mouvement ouvrier, de ces préoccupations. Une autre réside, en sens contraire, dans l'importance aujourd'hui grandissante prise par les luttes féministes, indigènes, décoloniales et écologistes, qui rendent primordiales ces luttes parfois à tort conçues comme "identitaires" et divergentes. Or, sans méconnaître les limites et les défaillances de Marx, en particulier concernant le travail des femmes, sa critique du capitalisme inclut de plein droit la question de la reproduction sociale, en lien avec ce qui est une de ses thèses

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Marx (1993), p. 648.

fondamentales: l'exploitation de ressources vivantes (la nature et le travail) est la condition *sine qua non* de la perpétuation du capitalisme, qui n'existe qu'en s'emparant d'une vie qu'il ne produit pas.

Il est donc essentiel de revenir sur l'intrication étroite des sphères de la production et de la reproduction, tout en mettant en évidence les particularités maintenues et reconduites au sein d'une totalité capitaliste en mouvement perpétuel, mue par sa dynamique et par les menaces de crise qui la taraudent. Chez Marx, la thématique de la vie, omniprésente, nomme ces logiques à la fois transversales et distinctes. Si le capital demeure subordonné aux relations non-capitalistes et à la nature, se révélant incapable d'être la condition suffisante de sa propre reproduction, alors on peut considérer que la question de la reproduction sociale et de ses conditions constitue bel et bien le cœur de ses contradictions et donc le site par excellence de l'intervention politique, à la condition de parvenir à articuler la question de la production et donc de l'exploitation de la force de travail vivante à celles de sa reproduction. C'est cette question à la fois théorique et stratégique qui cible le cœur même du capitalisme contemporain et de sa puissance destructrice sans précédent.

4. *Se réapproprier nos vies*

Par suite, il reste à préciser la notion de reproduction sociale comme composante essentielle d'une analyse marxiste actualisée, en prise sur le présent, indispensable à la construction concrète de l'alternative communiste. Car la perspective de l'abolition du capitalisme ne saurait consister dans l'instauration de but en blanc de nouveaux rapports sociaux et d'une relation immédiatement transformée à la nature. Elle implique au préalable l'organisation politique de celles et ceux qui produisent non seulement de la valeur mais des richesses sociales, en vue de mener jusqu'au bout leurs luttes sociales et politiques. Marx le montre dans ses textes spécifiquement stratégiques: seule cette lutte, s'inventant à mesure qu'elle se déroule et s'amplifie, peut permettre de se réapproprier collectivement la maîtrise de l'activité sociale collective, de ses résultats autant que de ses conséquences. Et en ce sens, l'abolition des rapports de classes est bien la condition *sine qua non* d'un rapport maîtrisé à la nature, et non l'inverse, ce qui ne rend nullement les luttes écologistes subalternes.

A partir des analyses qui précèdent, on peut formuler quelques hypothèses situées sur le terrain stratégique contemporain. Affronter le "capitalisme du désastre" pour reprendre l'expression de Naomi Klein, implique d'articuler comme celui-ci sait le faire toutes les dimensions de la vie individuelle et sociale. C'est pourquoi sectoriser et isoler les nombreuses luttes existantes, situées sur le terrain reproductif, ou les dissocier du combat mené contre l'exploitation de classe est une impasse: c'est bien au cœur de «l'ancre secret de la production»²⁷ qui est aussi celui de la reproduction qu'il faut installer la question communiste contemporaine. C'est même très exactement à leur point d'intersection que naissent des mobilisations dont l'autonomie est aussi nécessaire que la combinaison fédérative.

Les modalités concrètes, organisationnelles, de cette articulation restent en grande partie à inventer, à un moment où les forces politiques du mouvement ouvrier traditionnel sont en crise profonde. Néanmoins, sans prétendre anticiper sur ce qui ne peut être qu'une construction pratique collective, on peut considérer que la question de

²⁷ Ivi, p. 197.

la force de travail vivante qui est située au cœur du métabolisme social, peut fournir le liant d'une telle approche politique fédérative et non réductrice. En effet, laissé à lui-même, le capitalisme ne développe l'activité humaine qu'en la retournant contre elle-même et contre ses propres conditions naturelles et sociales. Marx écrit:

La limite du capital, c'est que tout ce développement s'opère de façon contradictoire [...], que le rapport – de l'individu – aux conditions élaborées à partir de lui-même n'est pas rapport aux conditions de sa propre richesse, mais aux conditions d'une richesse d'autrui et à sa propre pauvreté²⁸.

Cette logique de captation privative des richesses collectivement produites conduit au détournement capitaliste de toute activité sociale, domestique, intellectuelle, créative, etc., métamorphosant ces sources vives en productions réifiées et marchandisées, qui alimentent en retour les crises et la destruction de la planète. Mais c'est aussi le cas de la nature et en particulier du vivant, désormais annexé en profondeur par des formes invasives d'appropriation. C'est ainsi que le mode de production capitaliste en crise terminale, animé par son insatiable frénésie de "valorisation de la valeur", en vient à asphyxier toute vie dans ses circuits.

Or, en contradiction ouverte avec cette logique capitaliste aveugle à ses conditions autant qu'à ses effets, le vivant se caractérise par sa capacité à l'autorégulation en contexte: à sa façon, une société viable devra savoir inventer ses propres formes d'auto-organisation réfléchies au lieu de greffer ses logiques de prédation sur une vitalité qu'il épuise. C'est pourquoi construire une forme sociale viable, c'est-à-dire assurant la reproduction durable dans le temps de ses propres conditions, n'épuisant ni la nature ni la force de travail, ne peut être que le résultat d'une révolution sociale de longue haleine, marquée par des ruptures successives et orientée par ce projet. Elle ne peut être conduite que par celles et ceux qui le portent en raison même de l'exploitation et des dominations qu'ils et elles combattent, l'écrasante majorité donc, dans le cadre d'un capitalisme par définition impérialiste, racial et patriarcal.

Une telle stratégie reste à concrétiser dans des circonstances qui sont à chaque fois singulières, mais ses buts sont clairs: il s'agit de restituer aux individus sociaux les conditions et les finalités de leur activité, en inventant des rapports sociaux inédits. Il s'agit pour l'humanité de parvenir à se réapproprier ses propres forces productives, retournées contre elle en puissances destructrices. Pour Marx, c'est en ce point précis que le capitalisme engendre les conditions de sa propre abolition, ouvrant la voie à un développement non productiviste des forces productives, qui vise «l'universalité de l'individu non pas comme universalité pensée ou imaginaire, mais comme universalité de ses relations réelles et idéelles. D'où encore la compréhension de sa propre histoire comme d'un procès et la savoir que la nature (présente aussi comme puissance pratique au-dessus de lui) est son corps réel»²⁹. C'est pourquoi – et aujourd'hui plus que jamais – la contradiction vient se nicher au cœur même de la subjectivité de celles et ceux qui produisent des richesses, au sens large de ce terme.

Or, pour Marx, la force de travail n'est rien d'autre que cette subjectivité, incarnée dans des travailleurs individuels, dotés d'aspiration à l'autonomie et à l'épanouissement, alors même qu'ils sont coordonnés extérieurement et écrasés par le capital qui en dévore

²⁸ Marx (2011), p. 502.

²⁹ *Ibidem*.

la force vive. Il se trouve que la production même de cette force de travail – ou plutôt sa formation – résulte notamment d'un travail domestique improductif du point de vue capitaliste, qui vise à reproduire et entretenir, mais aussi à éduquer et à socialiser un ensemble de capacités humaines et de caractéristiques physiques, nerveuses, intellectuelles ou artistiques. C'est pourquoi ces capacités, en proie à leur captation capitaliste croissante restent porteuses de dynamiques d'émancipation collective, mais là encore à la condition de leur élaboration politique. Et c'est notamment des femmes qui sont prioritairement affectées aux tâches de la reproduction sociale, et réenfermées dans une domination domestique genrée à mesure que les services publics sont détruits par les politiques néolibérales. Mais c'est aussi le cas des colonisé-es et racisé-es dans le cadre des relations impérialistes et néocoloniales contemporaines.

Ainsi, les femmes racisées voient-elles leur charge de travail doubler, ayant à assurer un travail domestique salarié sous-payé en plus du leur, tout en subissant la violence de la domination patriarcale et en étant les plus impactées par le désastre climatique et environnemental en cours. Mais ces oppressions combinées ne sont pas une simple addition de contraintes et de violences infligées à des individus soumis et passifs. Partout dans le monde, elles font naître les conditions subjectives de possibles résistances et de luttes au point de rencontre entre le capitalisme et ses conditions non capitalistes de reproduction. Les occupations écologistes, les combats féministes, lgbt+, anti-validiste, les luttes indigènes, les mobilisations des quartiers populaires, les solidarités internationales, etc. expérimentent sous nos yeux ces inventions de formes, qui ne peuvent rester isolées les unes des autres sans rapidement dépérir et subir la répression d'un néolibéralisme qui militarise toujours plus sa domination³⁰.

Une possible réarticulation effective de ces luttes dispersées et sporadiques passe par l'analyse d'une totalité complexe et contradictoire, sans la rabattre sur la seule dimension de la production capitaliste et de ses conditions, mais sans l'en séparer. Intervenir politiquement de façon active, rompre avec le long cycle des défaites des classes populaires, suppose d'accomplir cette tâche stratégique gigantesque: parvenir à construire des revendications aussi transversales que les dominations qu'elles combattent, en lien avec la compréhension de l'ensemble des formes de l'appropriation capitaliste. C'est bien la perspective de fédérer les luttes existantes à partir de leur autonomie fondamentale et de leurs enjeux propres mais aussi en lien avec une culture politique globale et en riposte à ce qu'est l'articulation capitaliste fine de l'exploitation et toutes les oppressions, qui reste à élaborer collectivement.

Car les mobilisations populaires connaissent aujourd'hui un renouveau, en lien avec les régressions en cours et les enjeux élargis de la contestation sociale, laissant entrevoir plusieurs scénarios: ou bien des clivages fratricides fracturant davantage encore un paysage politique en crise profonde, ou bien la connexion souple, concertée, de tous les secteurs clés de la relance stratégique et critique. S'y ajoute l'urgence de construire des organisations elles-mêmes débarrassées de toutes les dominations, du sexisme, du racisme et qui sachent préfigurer la société démocratique et égalitaire que nous voulons. Comment repenser des organisations politiques et syndicales prenant en compte ces dimensions? Cette élaboration est plus que jamais décisive, face à l'assaut mondialisé des néofascismes qui détournent à leur avantage le rejet du néolibéralisme pour mieux parachever la barbarie capitaliste concurrentielle et prédatrice: les producteurs associés

³⁰ Serfati (2024).

ont à se réapproprier, au sens émancipateur du terme, ce qu'ils n'ont en réalité jamais possédé, mais qui leur est pourtant manifestement confisqué: le contrôle collectif, démocratique, de leurs conditions de travail, de la production et de la répartition des richesses produites et plus largement leur temps de vie lui-même.

La question de la réappropriation prolonge donc, tout en la réélaborant, la critique de la propriété privée proposée par Marx en 1844. Son analyse, qui rompt dès le début avec la dénonciation traditionnelle de la propriété privée, tente de penser en même temps les ressorts de la mobilisation sociale et ses finalités, au travers de la question individuelle et collective de la réappropriation. C'est pourquoi, à la fin du livre I du *Capital*, Marx affirme que l'abolition de la propriété capitaliste des moyens de production va de pair avec le développement de la propriété personnelle en tant que facteur de l'émancipation humaine. Mais cette réappropriation concerne aussi et avant tout l'organisation de l'activité sociale elle-même, dans ses formes privées (l'entreprise) ou publiques (l'État). C'est bien la réappropriation politique de ce qui a été confisqué et détourné qui pourra seul être à la fois le moteur et le but d'un processus de transformation sociale radicale: cette réappropriation, passant par les médiations sociales redéfinies d'une organisation communiste de la vie sociale implique un rapport modifié à la nature et à la terre, ainsi qu'une réorganisation radicalement désaliénante du travail reproductif.

Si Marx n'a jamais traité ces questions telles qu'elles se présentent à nous, il a fourni un cadre théorique plus que jamais indispensable à leur compréhension analytique en même temps qu'à leur élaboration stratégique poursuivie. De ce point de vue, réaffirmer le caractère central et fondateur de la contradiction travail-capital ainsi que celui de l'exploitation et de l'accumulation implique précisément de ranger la prolifération des dominations au nombre des moyens et des conséquences de l'expansion et de la reproduction du capitalisme. Car c'est bien au cœur de cette réalité stratifiée et adaptative qu'est le mode de production capitaliste que doivent parvenir à s'insérer, se propager et proliférer les forces politiques qui le combattent, de façon encore plus buissonnante, évolutive et articulée que lui, pour construire un monde enfin viable.

Bibliographie

- Anderson, K. (2015), *Marx aux antipodes. Nations, ethnicité et sociétés non occidentales*, trad. fr. M. Chemali et V. Rauline, Syllepse, Paris.
- Garo, I. (2019), *Communisme et stratégie*, Éditions Amsterdam, Paris.
- Marx, K. (1968) *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)* in *MEW*, Band 40, Dietz Verlag, Berlin
- Marx, K. (1972) *Manuscripts de 1844*, trad. fr. E. Bottigelli, Éditions Sociales, Paris.
- Marx, K. (1977), *Le Capital*, livre II, trad. fr. E. Cogniot et G. Badia, Éditions sociales, Paris.
- Marx, K. (1993), *Le Capital*, Livre I, trad. fr. J.-P. Lefebvre *et al.*, "Postface à la deuxième édition allemande", PUF, Paris.
- Marx, K. (2011), *Manuscripts de 1857-58 dits "Grundrisse"*, trad. fr. J.-P. Lefebvre *et al.*, Éditions Sociales, Paris.
- Marx, K. (2012), *Une révolution inachevée. Sécession, guerre civile, esclavage et émancipation aux États-Unis*, trad. fr. E. Delgado-Hoch, P. Le Tréhondat et P. Silberstein, Syllepse, Paris.
- Marx, K. (2025), *Projet de réponse à Vera Zassoulitch*, www.marxists.org/francais/marx/works/1881/03/km18810308.htm.

- Hegel, G. W. F. (1978), *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. fr. J. Gibelin, Vrin, Paris.
- Hegel, G. W. F. (2004), *Encyclopédie des sciences philosophiques, II. La philosophie de la nature*, trad. fr. B. Bourgeois, Vrin, Paris.
- Meillassoux, C. (1998), *Anthropologie de l'esclavage*, PUF, Paris.
- Saito K. (2021), *La nature contre le capital. L'écologie de Marx dans sa critique inachevée du capital*, trad. fr. G. Billy, Syllepse, Paris.
- Serfati C. (2024), *Un monde en guerres*, Textuel, Paris.

KENNETH KNOWLTON JR.*

A CRITICAL PROLEGOMENA
VALUE-FORM & THE NECESSITY OF A HISTORICAL SUBJECT

Abstract:

This work serves as a critical prolegomena for the development of a dialectical materialist relational ontology. Through an immanent critique of Moishe Postone's interpretation of the Hegel-Marx relation and his disavowal of reading Marx ontologically, I demonstrate the necessary connection between Marx's ontological presuppositions, epistemological framework, and his political-economic critique. My claims focus on the theoretical relationship between certain transhistorical assumptions and their relevance for a critical analysis of the historically specific social form of capital. In combining value-form analysis with Marx's original epistemological reconfiguration of subject-object relations, as well as his relational ontology, I defend the necessity of retaining, methodologically, a historical subject – the “class of producers” – through which the project of revolutionary social transformation is envisioned.

Keywords: Dialectical Materialism, Epistemology, Marxism, Materialist, Relational Ontology, Value-Form

This work serves as a critical departure for the development of an ontological foundation in Marx and Engels, specifically, a dialectical materialist relational ontology. Here, I bridge the ontological and epistemological implications of Marx's critique of political economy. In this regard, I claim that Marx's revolutionary criticisms are premised on certain transhistorical assumptions, which, as a result of their ontological ground, retain the methodological capacity toward precise analysis of historically specific social forms.

One of the more sophisticated arguments against reading Marx ontologically stems from Moishe Postone. Postone directly approaches the issue of the epistemological problematic of subject-object relations and the problem of the transhistorical in Marx's work, as they pertain to Marx's critique of political economy and his difference with Hegel, and thereby rejects the necessity of a historical subject on these grounds. Drawing on Marx, among others within the Marxist tradition, I provide an alternative view. I claim that Marx's original formulation of the epistemological problematic of subject-object relations and his dialectical analysis of the relationship between the transhistorical and the historically specific prove the necessity of a historical subject and a dialectical materialist ontological ground, both of which are pertinent to the project of revolutionary social transformation.

After summarizing what he finds to be the difference between Hegel's conception of Spirit and Marx's conception of the subject, Postone concludes: “...Marxian theory neither posits nor is bound to the notion of a historical meta-Subject, such as the proletariat, which will realize itself in a future society”¹. As a result, and against what Postone vaguely calls “Traditional Marxism”, the rejection of a “meta-Subject” in Marx represents a “a major shift in critical perspective from a social critique on the basis of “labor” to a social critique of the peculiar nature of labor in capitalism”².

* Linfield University.

¹ Postone (1993), p. 77.

² Ivi, p. 78.

Postone's goal is to establish a specific discontinuity between Hegel and Marx for elucidating the historical specificity of Marx's critique of capital. In that regard, there can be no transhistorical element to Marx's categories, for Postone, since the historically specific character of Marx's critique is premised on his move «away from the subject-object paradigm and epistemology to a social theory of consciousness»³. Departing from the subject-object paradigm marks the central difference between Hegel and Marx, in Postone's view, since there is a shift away «from the knowing individual (or supra-individual) subject and its relation to an external (or externalized) world to the forms of social relations» and thus, «[t]he problem of knowledge now becomes a question of the relation between forms of social mediations and forms of thought»⁴. There is much value in the latter insight and Postone's insistence on the peculiar expression of labor in capitalism. Postone is hinting at the relational dimension of Marx's thinking by emphasizing its historical character. Consequently, Postone identifies the analytical power of studying social mediations as expressive of forms in their relational and historical context. For him, this marks the difference between the «early» and «mature» Marx: «In his early works, Marx's categories are still transhistorical»⁵. However, Postone argues that the transhistorical element is substituted in Marx's mature work for «[t]he centrality of the historical specificity of the social forms». Additionally, the insistence of historical specificity «coupled with [Marx's] critique of theories that transhistoricize this specificity, indicate that [transhistorical categories cannot directly elucidate]... the critique of political economy»⁶. Does Marx's insistence on historical specificity, however, assume the abandonment of both subject-object relations and a transhistorical conception of labor in his critique of capital?

To defend his claim, Postone analyzes an oft-quoted passage by Marx:

[Value] is constantly changing from one form into the other without becoming lost in this movement; it thus transforms itself into an automatic subject...value is here the subject of a process...its valorization is therefore self-valorization...Value suddenly presents itself as a self-moving substance which passes through a process of its own, and for which the commodity and money are both mere forms⁷.

Postone finds here the principal differentiation between Hegel and Marx in terms of the subject. Marx, according to Postone, «characterizes capital as the self-moving substance which is Subject»⁸. Postone thusly asserts that Marx's «historical Subject» does not pertain «...to any social grouping, such as the proletariat, or with humanity»⁹. Instead, Marx's «Subject» is «a conceptual determination of [the] fabric [of modern society]»¹⁰, consisting of «objectified relations, the subjective-objective categorial forms characteristic of capitalism...the specific character of labor as socially mediating activity»¹¹. Marx's «Subject», then, is capital itself as an «automatic subject» that objectifies social mediations. Contrary to «the socialist tradition» – which, according to Postone, views «capitalist relations as extrinsic to the Subject, as that which hinder its full realization» – Marx rather «analyzes those very relations as constituting the Subject»¹². In this way, «capital as the historical Subject», Postone asserts, «indicates that the totality has become the object of [Marx's] critique»¹³. Capital is «Subject» and totality «object». Postone's Marx

³ Ivi, p. 77.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ivi, p. 74.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Marx (1973a), p. 255. As quoted in Postone (1993), p. 75.

⁸ Postone (1993), p. 75.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, p. 76.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 78.

¹³ Ivi, p. 79.

is a critic of the form of capitalist totality, a form whose substance is value. This leads Postone to a political conclusion:

Marx's assertion that capital, and not the proletariat or the species, is the total Subject clearly implies that the historical negation of capitalism would not involve the realization, but the abolition, of the totality.... Marx's conception of the historical negation of capitalism in terms of the abolition, rather than the realization, of the totality is related to his notion that socialism represents the beginning, rather than the end, of human history, and to the idea that the negation of capitalism entails overcoming a determinate form of social mediation rather than overcoming social mediation *per se*¹⁴.

Postone is certainly right to insist on Marx's criticism of capital as a historically specific criticism, namely, from the position of labor, not as such but as expressed through the objectified social mediations through which labor appears under capital. Postone is also correct in pointing out that, politically, the "overcoming of a determinate form of social mediation" is what remains at stake and not "the overcoming of social mediation *per se*". To be sure, insofar as there is such a thing as sociality, then, no matter what form through which it expresses itself – any given social form – there will remain social mediations. The problem certainly resides in the peculiar forms of social mediation that perpetuate and maintain forms of domination under capital. Whatever the value of Postone's many insights – specifically in terms of the analysis of the value-form – there are some issues with his above account.

First, the longer passage by Marx from which Postone derives his conclusion is telling. There, Marx addresses value as process; namely, as self-valorization. This marks the relationality through which Marx envisions value: value is a self-moving substance constitutive of forms of materialization *qua* commodity, money, and the like. To be sure, the material expression of the forms of value at given moments in the movement of self-valorization is predicated on the more general processual self-realization of capital itself. However, Postone's interpretation conflates value and capital. Notice that Marx is referring to value and not capital in the passage, but Postone's first interpretive sentence inserts capital as a substitute for value. Here, we have to be very careful and rigorous with the complexity of Marx's method of abstraction. Is capital simply value? Are they synonymous in the way Postone presents? In the immediate passage following Marx's quote, Marx writes:

As the dominant subject of this process, in which it alternately assumes and loses the form of money and the form of commodities, but preserves and expands itself through all these changes, value requires above all an independent form by means of which its identity with itself may be asserted. Only in the shape of money does it possess this form¹⁵.

We should take note of Marx's specification: «As the dominant subject of this process». What process is Marx referring to here? The process of self-valorization, which is the essence of capital. Capital's processual becoming is predicated on the determinate motion of valorization, which is always a self-valorization within the historically specific matrix by which it constitutes itself; as Jules Gleeson and Elle O'Rourke assert, «[r]ather than being natural or reliable, value is revealed to be processual and relational»¹⁶. Insofar as valorization is itself a relational process, it expresses itself in relation to different objects throughout moments of this very process¹⁷. The relationality inheres in the historically

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Marx (1973a), p. 255.

¹⁶ Gleeson and O'Rourke (2021), p. 14.

¹⁷ The various moments are realized *temporally*, they are the temporal expression of exchange-becoming-value and value-becoming capital. See: Rubin (2017), p. 149.

specific form of the social process itself, where relations instantiate a specific form of connection through which peculiar “attributes” take shape in accordance with the specific relations in question¹⁸. Therefore, value takes on forms relationally: the money-form, commodity-form, and so on. Valorization, as an objective process of capital, unfolds determinately within and through a totality, a capitalist totality, through which it gains an objectivity of its own as a result of the unfolding process in which it enters into definite social relationships: «[T]he substance of value, and thus value-objectivity, is something only obtained by things when they are set into relation with another thing in exchange»¹⁹. We mustn’t forget, however, that this occurs at a specific level of methodological abstraction in Marx; namely, at the level of value becoming capital through its self-sublation in various forms, forms that distinguish themselves at different moments of capital’s circuitry and, in so doing, reflect back unto the valorization process itself: as Zhang Yibing notes, «[v]alue is the relational means of the reflexive agreement of commodities in exchange»²⁰. In this sense, it is self-evident that in “this process” capital is the subject: capital is the subject of valorization. Its object, then, is the forms within the totality through which it can valorize itself, i.e., forms of exploitation, expropriation, and so on. But, again, is the subject capital or value?

Capital is the process of valorization; it is the subject of its own unfolding at a higher level of abstraction: the «dialectical process of [capital’s] becoming is only the ideal expression of the real movement through which capital comes into being»²¹. Value is only ever expressed through forms: «Value passes through different forms, different movements in which it is both preserved and increases, is valorized»²². Consequently, forms of value are constituent parts of the process of capital but never fully encompasses capital itself, as Marx makes clear, «value in general [...] [is] transformed into capital»²³ – because capital as the general process of valorization exceeds value, is its result, and, therefore, is also the precondition of the appearance of value: «All the production relations within which the process moves are therefore just as much its products as they are its conditions»²⁴. Capital is the processual²⁵ deity which extricates the soul – value – of subject-objects appearing within the capitalist totality, objectified by it, and thereby becomes the dominant social mediation through which these subject-objects become reified and bearers of abstract value: commodities, money, nature, and the social human body. This is the dialectical logic of the unity of opposites Marx employs, one predicated on transformative movement. Marx writes:

Capital, as self-valorizing value, does not just comprise class relations, a definite social character that depends on the existence of labor as wage-labor. It is a movement, a circulatory process, through different stages... [h]ence it can only be grasped as a movement, and not as a static thing²⁶.

Capital is not merely value, though it cannot be conceived independently of value: capital is the general process through which value realizes itself, i.e., is a result as self-valorizing value²⁷. Capital, in this way, is an abstraction – or is only grasped in its essence through

¹⁸ Heinrich (2004), p. 54.

¹⁹ Ivi, p. 53.

²⁰ Yibing (2014), p. 442.

²¹ Marx (1973b), p. 310.

²² Marx (1993a), p. 185.

²³ Marx (1969a), p. 157.

²⁴ Marx (1969b), p. 507.

²⁵ It is processual in its going *beyond* self-preservation, for «mere self-preservation, *non-multiplication of value contradicts the essence of capital*» (Marx, 1973b, p. 310).

²⁶ Marx (1993a), p. 185.

²⁷ «Every pre-condition of the social production process is at the same time *its result*, and *every one of its results* appears simultaneously as its pre-condition» (Marx, 1969b, p. 507).

abstraction – but an abstraction endowed with material consequences²⁸ through the way in which it appears in its own movement, and it appears in various forms as value of a historically specific kind; hence, value-form. At this level of abstraction, then, capital is a subject and totality an object. But capital too becomes an object, objectifies itself, becomes the object of social domination, and dissolves itself through its own metamorphosis into its various constituent parts, forms of value, which are themselves objects in relation to subjects, the subject-objects of sociality, social human bodies. This does not fully encompass Marx's critique, however, and is only one dimension of the processual and relational expression of a historically specific social form, the capturing of the movement of capital.

Thus, to turn back to the epistemological question of subject-object relations, Marx is not breaking away from subject-object relations as such, but rather tearing asunder – through a dialectical materialist analysis of political economy – the subject-object paradigm in its representational form, where subject and object are divorced absolutely; as Bolgh asserts: «[For Marx] it is the separation of subject and object which is problematic»²⁹. Consequently, the subject-object takes on novel epistemological form, namely, a dialectical form through the application of a relational and systematic approach which recognizes the movement of capital itself. The remarkable precision of Marx's analysis resides in the transformative dimension retained in his categories at different levels of abstraction, where subject is itself object as much as the object is itself subject – what highlights either element depends on the level of abstraction and object of investigation with which we are dealing – a materialist dialectical logic premised on process and relation. Indeed, within the circuit of capital, the process through which value valorizes itself, capital is an “automatic subject”, but precisely in such a way as to be its own object, insofar as that on which it depends for its own self-valorization are also subjects it objectifies and to which it is an object, and this enacts value's transformation into capital: «this process is a process of self-realization. Self-realization includes preservation of the prior value, as well as its multiplication»³⁰.

As Marx said of David Ricardo, the problem seems to be that Postone «does not carry true abstract thinking far enough and is therefore driven into false abstraction»³¹. Capital is both subject and object. It makes of itself a subject through the contributions of social agents and their institutions crystallized in a historically specific form. Postone's insight regarding the objectified social mediations involved in this process is certainly correct: it is a consequence of the alienated form of capitalist social relations of production and reproduction. Capital's becoming-subject is predicated on the de-personalization of social relations – an alienation – through which its own motion is constituted as self-valorization; wherein, as Isaak Rubin explains, «[t]he structure of the commodity economy causes things to play a particular and highly important social role and thus to acquire particular social properties»³². In this way, capital is in fact an object, a dominating object, an object that imbues itself within social mediations, rigidifying its role as an object of social domination, an object which – as equally a kind of subject – compels an obedience to its very logic, the logic of self-valorization. To be sure, Marx emphasizes the relational implication by means of identifying the essence of capital and thereby designates the reified shape through which capital objectifies social relations:

The more one examines [capitalist relations of production] its nature as it really is, the more one sees that in the last form it becomes increasingly consolidated, so that

²⁸ «In speaking of an *abstraction* as a *reality*, we mean it is *not* primarily a cognitive phenomenon. It emerges *behind our backs* out of the dynamics of the capitalist process, as one of the mediations of class. *It goes as deep as production*» (Flower, 2021, p. 246).

²⁹ Bolgh (1979), p. 160.

³⁰ Marx (1973b), p. 311.

³¹ Marx (2010a), p. 72.

³² Rubin (2017), p. 6.

independently of the process these conditions appear to determine it, and their own relations appear to those competing in the process as objective conditions, objective forces, aspects of things, the more so as, in the capitalist process, every element, even the simplest, the commodity for example, is already an inversion and causes relations between people to appear as attributes between things and as relations of people to the social attributes of things³³.

Marx here outlines the theory of reification as tied to capital's process of self-valorization, where capital exceeds its purely economic dimension and exemplifies its social intervention as a mediation through which social consciousness (a historically specific social consciousness) becomes itself, i.e. becomes reified through a relationally situated historical ground premised on reification. Consequently, things, objects, become the locus of sociality, objects conceived in terms of value that mask the relational and processual character through which value appears and by means of which it transforms into capital. Thus, Rubin asserts, «[t]his means that "value" does not characterize things, but human relations in which things are produced»³⁴. Social subjects, then, conceive their very subjectivity in relation to this value, to these objects as fixed attributes. Similarly, they are compelled to view themselves in terms of a measurement of value – value as socially necessary labor time – to which their life is reduced as purely instrumental: «I am a thing whose life-value is the acquisition of more value»; the teleology of capital dominates the alienated form through which ontologically purposive activity is mediated. Here, then, the representational form of the subject-object paradigm is truly instantiated as the historically specific form of representational thought, social consciousness dominated by the thought of atomism, mechanism, and the assumption of fixity bestowed onto both people and things. Capital's reification is, at once, its naturalization, which transhistoricizes itself: «A form of life», Bologh writes, «in which concepts and individuals appear as things without history»³⁵. In subject being separated from object, epistemologically, their transformative ontological metabolism is stripped from them. Consequently, Marx notes, «[one] does not perceive that the production relations themselves, the social forms in which he produces and which he regards as given, natural relations, are the continuous product...of this specific social mode of production»³⁶. The problem, for Marx, is this kind of transhistoricizing, one premised on an irrational abstraction resulting from a representational form of the subject-object paradigm (itself premised on fixity), where capitalist relations of production are naturalized, «encased in eternal natural laws independent of history...on which society in the abstract is founded»³⁷. The representational form of the subject-object paradigm simply cannot comprehend the processual and relational character of social becoming amid a historically specific form, for, as Marx reminds us, «the different relations and aspects not only become independent and assume a heterogeneous mode of existence, apparently independent of one another, but they seem to be the direct properties of things; they assume a material shape»³⁸. Indeed, the immediate form by which relations appear under the capitalist mode of production, undermines the relational essence through which such appearance occurs – mystifies the appearance of the historical specificity of these social relations. Marx notes:

A social relation of production appears as something existing apart from individual human beings, and the distinctive relations into which they enter in the course of production in society appear as the specific properties of a thing – it is this perverted

³³ Marx (1969b), pp. 507-508. Also, see Rubin (2017), p. 6.

³⁴ Rubin (2017), p. 69.

³⁵ Bologh (1979), p. 160.

³⁶ Marx (1969b), p. 514.

³⁷ Marx (1973b), p. 87.

³⁸ Marx (1969b), p. 514.

appearance, this prosaically real, and by no means imaginary, mystification that is characteristic of all social forms of labor positing exchange-value³⁹.

Capital's abstraction and its mystified appearance reifies the form by which social subjectivity experiences and thereby considers relations between things. This "perverted appearance", however, is "prosaically real", i.e., is the objective consequence of a historically specific set of relations of production – the mystification is not merely imagined, but decisively objective and the objectivity of its appearance as mystified remains necessary to the reproduction of capital and its corresponding relations of production. The appearance as mystified, then, masks the essence of capital at the phenomenal level which requires a relational method to comprehend: «All science would be superfluous if the form of appearance of things directly coincided with their essence»⁴⁰. This is the problem of the representational conception of the subject-object paradigm: the epistemological consequence of divorcing subject from object results in an absolute separation between essence and appearance, severing the relationship between the concrete and abstract. This is overcome in Marx via the relational ontology already present in Hegel and takes on a dialectical materialist character⁴¹. Postone merely asserts that Marx overcomes the subject-object paradigm by demonstrating that, for Marx, capital is the historical subject as opposed to any social agent. However, this only means that Postone implicitly reinscribes a *representational reading of Marx*. In disavowing the ability to recognize a social agent as a historical subject, Postone renders capital representationally, for as the historical subject capital becomes the agent over-against the "class of producers" that is the mere bearer of its objectification. Class struggle becomes represented as fixed, without motion, comprising lifeless non-subjects. Indeed, Postone seems to ignore the fundamental role class plays in the coming-to-be of capital as subject. Instead, it remains necessary to demonstrate the dialectical element of the subject-object paradigm that Marx brings forth, and without which the revolutionary potential of critique is made invisible. Marx does not overcome the subject-object paradigm by abandoning it, but rather by making it dialectical. In so doing, the centrality of working-class struggle, the political moment of critique, becomes all the more vivid.

Beyond the examples above drawn from the late *Theories of Surplus Value*, we can find the dialectical (and relational) employment of the subject-object paradigm at a different level of abstraction just as much, and with equal philosophical weight, in Marx's Paris Manuscripts of 1844. There, Marx writes: «The sun is the object of the plant – an indispensable object to it, confirming its life – just as the plant is an object of the sun, being an expression of the life-awakening power of the sun, of the sun's objective essential power»⁴². Exemplifying the transformative dimension through which subject becomes object and vice-versa, Marx hints at an ontological foundation through which phenomena become observable in their particular context. In other words, the transformative dimension inheres in every individuated subject-object insofar as it is a real object. Precisely because of this methodological specification, a materialist dialectical logic (relational in character) does not reduce the historical specificity of any given phenomena by transhistoricizing it. On the contrary, as a result of certain transhistorically grounded relational qualities of a given subject-object, one can truly identify its historically specific character. This, of course, is possible only by situating the human species-essence as itself a part of nature, as its own object, in a transformative relationship to other objects in nature, an ontologically metabolic determination which constitutes and underlies the dialectics of sociality itself.

³⁹ Marx (1979), p. 49.

⁴⁰ Marx (1993b), p. 956.

⁴¹ For an account of the methodological semblances between Hegel's *Science of Logic* and Marx's *Capital*, see Lebowitz (2009), pp. 69-98.

⁴² Marx (1961), p. 157.

Jindrich Zeleny notes: «All objects are active as natural objects, objectively acting natural essence, and the same time passive essence, since they are exposed to the objective effects of other natural objects»⁴³. The specification of subject qua subject or object qua object depends only on the level of abstraction with which a scientific investigation is dealing, and does not, as a result, remove the dialectically relational ontological ground of the subject-object as such⁴⁴. Thus, in the context of a transhistorical ontological basis of the human species-essence, social and historical specificity is by no means lost, contrary to Postone, but rather is materialized in its unity and difference with its own historical ground. «With Marx», Zeleny notes, «things, phenomena and qualitative characteristics are themselves grasped as things which develop from other things and are transformed into something else»⁴⁵. Zeleny captures here ontological relationality as the transformative mediation of the historical, wherein the objects themselves are transformed through the changing character of sociality and, thereby, obtain their historically specific character. Zeleny describes this Marxian position thusly: «Every real form is understood as being in the process of alteration; then, not only are appearances transitory, alterable, fleeting, only divided from one another by conditional limits, but also the essences of things themselves»⁴⁶. In fact, this conception of essence, as derived from Hegel,⁴⁷ is precisely how Marx overcomes the representational “substantialist-attributive”⁴⁸ view underlying Ricardo whose «materialist, substantialist logic is determined by his conception of fixed essence». Marx, on the other hand, advances «from fixed essence to fluid dialectical essence»⁴⁹. It should be noted that this dimension of Marx’s critique of Ricardo is simultaneously an overcoming of the mechanical, representational, “social materialism”⁵⁰ underlying classical political economy. Through the incorporation and inversion of Hegel’s dialectical logic and a nuanced exposure to classical political economy, Marx develops a truly dialectical relational ontology of significant critical value that retains the revolutionary element of both abolishment of existing conditions and, against Postone, the realization of a new social form.

The dialectical presentation and understanding of the subject-object paradigm manifests its theoretical complexity premised on different moments in which different forms of effect, reciprocal effects, «on the basis of the developing essence»⁵¹ of a given subject-object are materialized and, therefore, their historical specificity identified. Such identification is possible precisely because the relationality through which Marx approaches causal relations between (changing) subject-objects as varying forms of effects is premised on an ontological conception of dialectical motion⁵². Marx’s recognition of the ontological nature of objective contradiction as the relative motion inhering in every form, «is the innermost property...of the relational and developmental ontological structure of Marxian theory»⁵³. Against Postone’s assertion that the overcoming of the subject-object paradigm is pertinent to Marx’s critique of political economy, I suggest that it is Marx’s dialectical conception of relational subject-objects – as part of a processual and relational

⁴³ Zeleny (1980), p. 125.

⁴⁴ Regarding a discussion on their materialist method concerning relations between things, Engels makes clear that at different levels of inquiry, one must approach the peculiar character of the relations involved *at that level* – not as such. See, Engels (1977), p. 226.

⁴⁵ Zeleny concludes recognizing its Hegelian origin: «They are, to put it in Hegelian terms, understood as “themselves-becoming-another”» (Zeleny, 1980, p. 18).

⁴⁶ Ivi, p. 18.

⁴⁷ Ivi, p. 33.

⁴⁸ “Substantialist-Attributive logic” is used by Zeleny to describe *representational thinking*, where entities are viewed as *fixed* substances with pre-determined attributes – the *opposite of a relational ontology*.

⁴⁹ Ivi, p. 24.

⁵⁰ Yibing (2014), p. 1, pp. 32-33.

⁵¹ Zeleny (1980), p. 77.

⁵² Ivi, p. 75.

⁵³ Ivi, p. 29.

ontology – that is most pertinent, since it maintains the historical as relevant to the critique of capital while not transhistoricizing qualities of the latter onto the former.

This theoretical re-articulation of subject-object relations characterizes the immanent fluidity of the categories in the Marxian system: «The core of the Marxian conception of the elasticity of concepts and the supersession of fixation in ideas [...] is [...] a new relationship of relative and absolute, and [...] a new objectivity, the relationship of objects in objective reality to the process of perception»⁵⁴. Zeleny marks the phenomenological dimension necessary to the achievement of historical specificity in thought itself. For, despite a social consciousness dominated by the reification tethered to capitalist relations of production, it remains possible for a subject – a social human body – to come-to-know the forms by which they are mediated, to logically comprehend the mediations of domination that pervade their immediacy; and, in that way, to practically act against them through a novel form of self-realization; indeed, a revolutionary one. Against Postone, then, Marx does not only inherit Hegel's "knowing subject" but materializes the very ground of its knowledge and the conditions of its knowledge; i.e., grounds knowledge production⁵⁵. The theoretical validity of this grounding which engenders rigorous historical specification is itself premised on certain transhistorical elements that must be presupposed. The transhistorical element pertains to the ontological foundation of the human species-essence, its sociality. For example, Marx writes:

Whatever the social form of the production process, it has to be continuous, it must periodically repeat the same phrases. A society can no more cease to produce than it can cease to consume. When viewed, therefore, as a connected whole, and in the constant flux of its incessant renewal, every social process of production is at the same time a process of reproduction⁵⁶.

Indeed, the essence of sociality is the production and reproduction of its form. Social production exceeds itself, is the ontological excessive result of the activity of social human bodies. This excess of sociality is reproduction: the excess of social production is social reproduction. And, social reproduction as an excessive result is the transformative component of social production. This qualitative feature is the ontological basis of all sociality. Thus, the ontological ground of human sociality is applicable universally and transhistorically, and in this precise sense remains an objective precondition of social analysis and/or critique. To develop a critique of the historically specific character of any given society, to disclose the problematic forms through which its social mediations operate, requires – of epistemological necessity – a common and general feature through which specificity can be determined.

It is hopefully obvious, however, that this does not mean that every Marxian category is transhistorical. But to eliminate the relevance of the transhistorical dimension featuring in certain categories, to disavow an ontological foundation in Marx, is to lose the salience of both the negative (critical) and positive (revolutionary) dimensions of his work⁵⁷.

As a result of this ontological component in Marx's structural-genetic analysis of capital, we can also provide a criticism of Postone's political conclusion with regard to the "negation of capitalism" conceived in terms of "the abolition, rather than the realization, of the totality" and the notion that such negation "entails overcoming a determinate form of mediation rather than overcoming social mediation per se".

⁵⁴ Ivi, p. 20.

⁵⁵ Postone writes, «[w]hereas Hegel's Subject is transhistorical and knowing, in Marx's analysis it is historically determinate and blind» (Postone, 1993, p. 77).

⁵⁶ It is clear that Marx is making a general, *transhistorical*, claim here because later in the same page he *specifies*, qualitatively, a historical difference: «If production has a capitalist form, so too will reproduction» (Marx, 1973a, p. 711).

⁵⁷ Zeleny (1980), pp. 45-70.

Postone is correct in asserting that abolishing the social mediations peculiar to capital is not the abolishment of social mediations per se. Nonetheless, the issue of supposing abolition over-against realization remains remarkably one-sided, especially if the historical subject is conceived of as capital. Who, then, for Postone, achieves the abolishing? Is it capital itself that dissolves itself, abolishes itself, through crisis? What guarantees, one might ask, the realization of socialism after such abolition? Could it not be the case that some other antagonistic and alienating political apparatus arises in the wake of capital's abolishment rather than socialism? What directs this hypothetical post-capitalist development?

We may be reminded here of Marx's critique of Bruno Bauer and consider its applicability to Postone's political conclusion. In a critical analysis of Bauer's conception of substance, Marx writes:

Instead of real people and their real consciousness of their social relations [...]. [Bauer] has the mere abstract expression: self-consciousness, just as, instead of real production, he has the activity of this self-consciousness, which has become independent. On the other hand, instead of real nature and the actually existing social relations, he has the philosophical summing-up of all the philosophical categories: substance; for Bruno [...] erroneously regards thoughts and ideas [...] as the basis of the existing world⁵⁸.

Instead of the consideration of the real, ontological basis of sociality, social human bodies, Postone has only value. He may be forgiven, so to speak, given that in capitalist society value is, in like manner, its primary substance. However, this is true only if we regard the abstraction and idea of capital, its thought determination, as the "basis of the existing world". To be sure, the process through which actually existing social relations reproduce themselves is determined by capital whose substance is value; or, more correctly, self-valorization. Capital's substance as value, however, is determined only at a level of abstraction where capital has become subject, a historical subject, and thus is merely the "abstract expression" of it.

But, one might ask, what is the substance of value? Labor – not just any labor, but a qualified aspect of labor in a historically specific form, as Engels asserts, «[i]t is not labor that is bought and sold as a commodity, but rather labor-power»⁵⁹, labor as value-producing labor,⁶⁰ commodified labor, which is itself measured by value⁶¹ (socially necessary labor time).⁶² And what is labor, if not an activity performed⁶³ by real, actually existing, social human bodies, subject-objects of which sociality is comprised?⁶⁴ «We arrive, therefore», Marx explains, «at this conclusion[:]. A commodity has a value, because it is a crystallization of social labor»⁶⁵. We must thoroughly consider this issue for Postone raises a real theoretical and practical problem. Postone is considering the overcoming of capital, of the capitalist totality. But, the capitalist totality is a capitalist sociality, a sociality dominated by capital and its corresponding dominance of social mediations through reification. And capital has, as its object, another subject, the subject-object of sociality whose activity qua social labor is dominated by the object, capital, which is the subject of its own process⁶⁶. Thus, the methodologically relevant issue cannot be who is

⁵⁸ Marx and Engels (1976), p. 108.

⁵⁹ Engels (1993) p. 101. Also, see Engels (2010a), p. 190; and, Marx (1973a), p. 1068.

⁶⁰ Through its contact with capital. Marx (1973b), p. 298.

⁶¹ Heinrich (2004), p. 55.

⁶² Interestingly, Postone does recognize this in Marx, and specifically in terms of a discussion on substance. Nonetheless, Postone proceeds to the point where labor loses its revolutionary potential. Postone (1993), p. 75.

⁶³ And this performance is *necessarily temporal*, an instance of the temporality of capital that *regulates* the process of social production. Shaikh (1981), p. 270. Also, see Marx (1977), p. 30.

⁶⁴ In *Value, Price, and Profit* Marx notes the historically specific *social* character of both value and labor, exemplifying the *relational* dimension of his analysis. Marx (2010b), p. 121.

⁶⁵ Marx (2010b), p. 122.

⁶⁶ This becomes very clear in the wage-labor relation. See, Bologh (1979), p. 161.

or is not the subject or object, and instead what is the form of the transformation of an historically specific sociality through overcoming a specific subject-object, capital, by means of the revolutionary activity of a different subject-object, the “class of producers”. Put differently, for Marx, what is at stake is not merely the substantive ground of a subject or object, but the determinate relational process of the movement of a historically specific totality.

This transformation requires an “abolishment”, undoubtedly, but equally requires a realization, the becoming real of something new, insofar as realization is itself immanently tied to abolishment. Both the abolishment and realization of something new requires actions on the part of real social subjects. However, not all subjects want something new, for they are not homogenous subjects, but real subjects that exist in differentiated relationships to one another, through each other – in terms of the mode of production proper as well as their social life, since the former necessarily conditions the latter – and thus actually exist in accordance with their social positionality. To divorce abolishment from realization, as Postone does, is nothing but the symptomatic result of divorcing value from the subjects who create it and those who exploit and expropriate them, and who, in so doing, maintain and perpetuate – not always of their own accord but as a result of «the mute compulsion of economic relations [which] seals the domination of the capitalist over the worker»⁶⁷ – the existing order of things.

It is worth briefly considering the correspondence between my two criticisms of Postone. Insofar as abolishment and realization are dialectically tethered, so too are the historical specificity of capitalist relations of production and non-capitalist relations; in fact, it is precisely the peculiarity of capitalist relations themselves to include within them the historical persistence of non-capitalist relations as historical residuals.

In *Theories of Surplus Value*, Marx discusses the labor of “handicraftsmen” and “peasants” in capitalist society. He explains how they engage in neither “productive” labor nor “unproductive” labor, and that despite presenting themselves as «sellers of commodities» and while also being «producers of commodities», their «production does not fall under the capitalist mode of production»⁶⁸. Ironically, it is precisely the fact, according to Marx, that the presence of non-capitalist production relations exist under the capitalist mode of production which makes of capital a historically specific and complex mode of production: «And here we come up against a peculiarity that is characteristic of a society in which one definite mode of production predominates, even though not all productive relations have been subordinated to it»⁶⁹. Marx further notes that the reification of social mediations under capital are so intensified that different productive relations appear (ideologically) as capitalist relations «even where the relation is in direct contradiction to it»⁷⁰.

The economic law⁷¹ of capital, however, is predicated on the continuous subsumption of non-capitalist relations of production existing under capital, which compels an obedience to the logic of valorization, such that the «handicraftsman or peasant who produces with his own means of production will either gradually be transformed into a small capitalist who also exploits the labor of others, or he will suffer the loss of his means of production [...] and be transformed into a wage-laborer»⁷². Indeed, this determination of capital means precisely that capitalism can and does comprise itself through the existence of non-capitalist relations of production alongside capitalist relations⁷³. Simultaneously, it attempts through implicit coercion by means of becoming the dominant

⁶⁷ Marx (1973a), p. 899.

⁶⁸ Marx (1969b), p. 407.

⁶⁹ Ivi, pp. 407-408.

⁷⁰ Ivi, p. 408.

⁷¹ One should keep in mind here the historical character of this economic law. Engels (1975), p. 161.

⁷² Marx (1969a), p. 409.

⁷³ For a review and critical analysis of debates on this issue, as it applies to debates on primitive accumulation as on-going, see Brass (2011).

object of social mediations to bring non-capitalist relations under its scope: «This is the tendency in the form of society in which the capitalist mode of production predominates»⁷⁴.

This “tendency” of capital’s coercive domination to subsume non-capitalist relations is the dialectical inversion of capital’s indifference to those very relations, which is precisely why capital’s universalization, as the dominant mode of production, does not necessarily homogenize every extra-economic element but only subdues them if they are relevant to the valorization process; those subjects not actively relevant to capitalist relations of production are merely a surplus population, and capital is indifferent to whatever way in which they may subsist.

This indifference coincides with the subjugation of the technological toward valorization. Marx notes, «[c]apital can produce surplus labor only by positing necessary labor, i.e., by entering exchange with the worker»⁷⁵. In so doing, capital structures the peculiar relation between laboring activity and self-valorization. In its tendency toward accumulation through self-valorization, capital’s tendency is «to produce as much labor as possible, just as it is its tendency to reduce necessary labor to a minimum»⁷⁶. The technological development of the productive forces results in a quantitative increase in production while reducing the amount of necessary labor required for that production (this is relative surplus value)⁷⁷. This means also that capital must create an absolute dependence of labor on it: capital becomes the object of the social subject, insofar as the social subject is a social subject under capitalist relations of production even if they are not directly involved in the process of production. «It is therefore», Marx concludes, «the tendency of capital to enlarge the working population as it is to posit a part of that population as a surplus population, = a population which is initially useless, until such time as capital can utilize it»⁷⁸. Non-capitalist relations of production, those social subjects who transgress the representational epistemology of capital itself are tolerated and allowed to persist as they wish precisely because they are useless in the eyes of capital. They become “problems” relegated to the State.

With Marx, we can now see the necessity of a historical subject(-object), the human species-essence in its manifold heterogeneity – a heterogeneity that persists even within the domination of capital’s universalization – for the purpose of considering both the abolition and realization of a novel society. In this sense, at a different level of abstraction – namely, at the level of postulating social transformation – Marx does not simply theoretically construct a subject but identifies an already existing subject, a set of real subject-objects: the “class of producers”, even those producers that are considered a “surplus population” for capital. Indeed, the working class as a historical subject is not a theoretical but a practical result of the actually existing social relations immanent to the historical specificity of capital. In specifying the level of abstraction, however, we reveal the subject of a specific process: the revolutionary transformation of society, its abolishment, has as the subject of this process the class of producers.

Marx infamously asserts: «[W]e call communism the real movement which abolishes the present state of things»⁷⁹. However, to such abolition a realization is dialectically immanent: «a practical movement, a revolution»⁸⁰. For Marx, «the revolution is necessary», precisely because «the class overthrowing [the ruling class] can only in a revolution succeed in ridding itself of all the muck of ages and become fitted to found society anew»⁸¹. Communism is indeed the beginning, as Postone notes, but that beginning is itself an abolition of that against which it begins, that which it abolishes, that which it negates.

⁷⁴ Marx (1969a), p. 409.

⁷⁵ Marx (2010c), p. 16.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Marx (1968), p. 548.

⁷⁸ Marx (2010), p. 16.

⁷⁹ Marx and Engels (1976), p. 49.

⁸⁰ Ivi, p. 60.

⁸¹ *Ibidem*.

The materialist negation of the negation – the negation of the reified form of capital's negation of human life, of the social human body – is itself the positive emergence of a new sociality enacted by the "class of producers".

There are two important points here. First, the new society is not divorced from its historical ground, from that which it emerges in the process of abolishment – to think this would amount to a purely utopic ideal, regarding which Marx is very critical. In *Critique of the Gotha Programme*, Marx writes:

What we have to deal with here is a communist society, not as it has developed on its own foundations, but, on the contrary, just as it emerges from capitalist society; which is thus in every respect, economically, morally and intellectually, still stamped with the birth marks of the old society from whose womb it emerges⁸².

To emphasize abolishment over-against realization, as Postone argues, is to promulgate a passivity without creativity in which the inevitability of abolishment is simply presupposed. There, thus, exists a tremendous failure to recognize that the very process of abolishment itself is already premised on the futural realization of a new sociality. Abolishment is premised on the realization as already immanent to it: the tendency toward abolishment of existing conditions is already the realization of society anew in embryonic form. Moreover, such realization emerges through abolishment still dealing with the "birth marks" of the old society, i.e., their social mediations, but now critically understood.

This leads us to the second point; namely, that for Marx this transitional moment is premised on a historical subject, the class of producers, whose revolutionary potential is itself premised on retaining the ontological ground of being a "knowing subject". Indeed, for both abolishment and realization to occur at all a knowing and practical subject is necessary, one that can recognize the problematic dimensions of the social mediations that dominate their social existence, that recognize itself as an object, its objective subjectivity, and, more importantly, can actualize its revolutionary potential by do something about it⁸³. In this way, Marx's integration of the relational ontology of Hegel is indeed retained, though simultaneously endowed with the historical specificity, amid the heterogeneity of social formations, through which and in which the human species-essence has historically found itself.

We need not rely on other texts to disprove Postone's assertion that Marx is concerned merely with abolition. In *Capital*, Marx directly undermines Postone's thesis. Describing the historical process of formal subsumption and the transition to capital Marx notes that «a complete economic revolution is brought about»⁸⁴. This takes on two determinate expressions. In the first, the subsumption process «creates the real conditions for the domination of labor by capital»⁸⁵. Then, through capital's becoming dominant in a contradictory and antagonistic manner, it incidentally «creates the real premises of a new mode of production, one that abolishes the contradictory form of capitalism»⁸⁶. Insofar as an alternative society is possible, it cannot but emerge from its historical conditions, i.e., the conditions of capitalist production. However, precisely as a result of the contradictory form of capital, its own development «thereby creates the material basis of a newly shaped social process and hence of a new social formation»⁸⁷.

This brings us to the truly non-reductive character of Marx's work. In the above quoted passage from the *Critique of the Gotha Programme*, Marx mentions that the emergence of a new society still must deal with the social mediations from which it is originating "in

⁸² Marx (1999), p. 529.

⁸³ Engels (2010b), p. 307.

⁸⁴ Marx (1973a), p. 1065.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

every respect". What Marx calls the "collective appropriation" of the products of society is the instantiation of a novel set of social relations which assume a distinct expression of novel forms of the appropriation of social life. This is not a mere change in the mode of production, but equally a change in the mode of appropriation of social existence, i.e., a change predicated on Marx's ontological grounding of the human species-essence which has expressed itself in a historically specific form but has already existed in other forms – since other forms, other production relations, still exist under capitalist relations – and can transcend the social form of capital. The realization of a new sociality is the positive result of abolition as an immanent transcendence, as the "early" Marx asserts: «Communism as the positive transcendence of private property, as human self-estrangement, and therefore as the real appropriation of the human essence by and for man»⁸⁸. The appropriation of the human essence is not a return, but a new beginning, where the mode of appropriation takes on a new creative-aesthetic shape in terms of social life. This is precisely not a doctrinal program that displaces the social particularity of a given social formation under a dogmatic rule. On the contrary, it includes the creative-aesthetic dimension of the social particularity of each social formation in question, now oriented toward the creation of a social-form that allows for this universality to express itself heterogeneously. Istvan Mészáros notes that this immanent, «[p]ositive transcendence...[and]...its realization can only be conceived in the universality of social practice as a whole»⁸⁹. The realization of a new social form concerns the universality of social practice as a whole. It does not only concern labor, the mode of production – even if that is inarguably a major and necessary concern – but the transformation of social practice as a whole, i.e., a rearticulation of social life in novel form. A social practice, not only universal in character but the very essence of human species, is appropriation. A focus on appropriation includes labor but also discloses the heterogeneous particularizations of sociality itself, expressed in various forms which constitute social life. An immanent transcendence of capital, then, concerns the integration of sociality with a critical lens toward all the forms that constitute it, and in this way, as Ollman notes, «[c]ommunism is the time of full, personal appropriation»⁹⁰.

The appropriation of human life is self-possession, the appropriation of human species-essence over against forms of alienation; the appropriation of the human species-essence is the resurrection of appropriation itself, i.e., of creative-aesthetic activity in the manifold of its real possibility. In this sense, it is neither a return nor a redemption: it is the engendering of real possibility of integrative sociality, the realization of freedom through the social; the social, moreover, that is cognizant of its fundamental, ontological, metabolic relation to nature. Marx renders the possibility of practical social transformation in theory by means of a relational ontology that, against Postone, is necessarily dependent on both a transhistorical underpinning – as well as a historical specificity concomitant to it – and realization through abolition, a realization predicated on the self-realization of a determinate knowing subject-object, the social human body. For Marx, the self-realization of the human species-essence, then, is the enactment of freedom, which «presupposes», as Carol Gould notes, «the overcoming of both natural and social necessity»⁹¹. The overcoming of these necessities, Engels notes, «could become possible, could become a historical necessity, only when the actual conditions for its realization [are] there»⁹². Indeed, the conditions for abolishment are, simultaneously, the conditions for the realization of something new, which makes of both an immanent necessity.

To be sure, novel modes of appropriation, the construction of new social mode of being, are a positive exercise that cannot be achieved without a conception of a subject, itself an object – indeed, a determinate becoming subject-object, which can appropriate itself as

⁸⁸ Marx (1961), p. 103.

⁸⁹ Mészáros (1970), p. 161.

⁹⁰ Ollman (1971), p. 95.

⁹¹ Gould (1980), pp. 125-126.

⁹² Engels (2010c), p. 321.

social, appropriate its own-most sociality, and engender the possibility of realizing creative-aesthetic activity in novel forms. That is, when, Engels notes, «the capitalist mode of appropriation [...] is replaced by [a novel] mode of appropriation...direct social appropriation, as means to the maintenance and extension of production [and] direct individual appropriation, as means of subsistence and enjoyment»⁹³. It is in this relational envisioning of social particularity combined with social singularity as expressing the positive universality of the human-species essence, as appropriation (as creative-aesthetic activity), where it becomes possible, as Marx notes, to make real the «complete return of man to himself as a social (i.e., human being)»⁹⁴; for the realization of the ontological social element over-against the individualization of capital, is where, Engels asserts, «[t]he struggle for individual existence disappears»⁹⁵. Moreover, this claim to human sociality contains implicit within it an ecological claim, in as much as a «fully developed humanism equals naturalism»; and therefore characterizes «the genuine resolution of the conflict between man and nature and between man and man»⁹⁶. The struggle against forms of social domination – the implications of which are not merely ideological in character, are not merely problems of social consciousness, but equally problems of the metabolism of the human-nature relation, i.e., ecological problems – has brought sociality itself to the ecological limit of the possibility of its self-realization. Indeed, the resolution of the conflict between “man and nature” should not be read as a collapse of the distinction between two kinds of metabolic processes (the social and the natural)⁹⁷. On the contrary, Marx and Engels aim to show the political necessity of changing a mode of production that sees nature as merely an object to be exploited. A transformation of this kind is premised on a relational and processual comprehension of the distinct forms of motion peculiar to nature and sociality, respectively. Thus, there is no static reconciliation, but an emphasis on a novel mode of social being that takes seriously the basic way in which it relates to a socialized nature – and, this basic, universal relation concerns the question of appropriation.

Bibliography

- Bolgh, R. (1979), *Dialectical Phenomenology: Marx's Method*, Routledge & Kegan Paul, Boston.
- Brass, T. (2011), *Labour Regime Change in the Twenty-First Century: Unfreedom, Capitalism, and Primitive Accumulation*, Brill, Leiden.
- Engels, F. (2010a), “Anti-Duhring”, *Marx-Engels Collected Works*, vol. 25, Lawrence & Wishart, London.
- Engels, F. (2010d), “Dialectics of Nature”, *Marx-Engels Collected Works*, vol. 25, Lawrence & Wishart, London.
- Engels, F. (2010c), “Engels to Karl Kautsky Sept. 12, 1882”, *Marx-Engels Collected Works*, vol. 46, Lawrence & Wishart, London.
- Engels, F. (1975), “Engels to F.A. Lange, March 29, 1865”, *Marx-Engels Selected Correspondence 1844-1895*, Progress Publishers, Moscow.
- Engels, F. (1977), “Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Part One, F. Duncker, Berlin, 1859 (Review)”, Eng. trans. by S.W. Ryazanskaya, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Progress Publishers, Moscow.
- Engels, F. (2010b), “Socialism: Utopian and Scientific”, *Marx-Engels Collected Works*, vol. 24, Lawrence & Wishart, London.

⁹³ Ivi, p. 320.

⁹⁴ Marx (1961), p. 102.

⁹⁵ Engels (2010c), p. 323.

⁹⁶ Marx (1961), p. 102.

⁹⁷ In *Dialectics of Nature*, Engels writes: «Man, too, arises by differentiation. Not only individually... but also historically» (Engels, 2010d, p. 330).

- Engels, F. (1993), "Preface to the First Edition", *Karl Marx Capital, Volume II*, Eng. trans. by D. Fernbach, Penguin Books, London.
- Flower, A. H. W. (2021), "Cosmos Against Nature in the Class Struggle of Proletarian Trans Women", *Transgender Marxism*, ed. J.J. Gleeson and E. O'Rourke, Pluto Press, London.
- Gleeson, J., O'Rourke, E. (2021), "Introduction", *Transgender Marxism*, J.J. Gleeson and E. O'Rourke eds., Pluto Press, London.
- Gould, C. (1980), *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*, MIT Press, Cambridge.
- Heinrich, M. (2004), *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, Eng. trans. by A. Locascio, Monthly Review Press, New York.
- Lebowitz M. (2009), *Following Marx: Method, Critique and Crisis*, Brill, Leiden.
- Marx, K. (1977). *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Eng. trans. by S.W. Ryazanskaya, Progress Publishers, Moscow.
- Marx, K. (1973a), *Capital, Volume I*, Eng. trans. by B. Fowkes, Penguin Books, London.
- Marx, K. (1993a), *Capital, Volume II*, Eng. trans. by D. Fernbach, Penguin Books, London.
- Marx, K. (1993b), *Capital, Volume III*, Eng. trans. by D. Fernbach, Penguin Books, London.
- Marx, K. (1999), "Critique of the Gotha Programme", *Marx-Engels Reader*, 2nd edition, ed. by R. Tucker, W.W. Norton & Company, New York.
- Marx, K. (2010a), "Economic Manuscript of 1861-63", *Marx-Engels Collected Works*, vol. 32, Lawrence & Wishart, London.
- Marx, K. (2010c), "Economic Manuscript of 1861-63 (conclusion)", *Marx-Engels Collected Works*, vol. 34, Lawrence & Wishart, London.
- Marx, K. (1961), *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Foreign Languages Publishing House, Moscow.
- Marx, K. (1973b), *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Eng. trans. by M. Nicolaus, Penguin Books, London.
- Marx, K. (1969a), *Theories of Surplus Value, Part I*, Progress Publishers, Moscow.
- Marx, K. (1968), *Theories of Surplus Value, Part II*, Progress Publishers, Moscow.
- Marx, K. (1969b), *Theories of Surplus Value, Part III*, Progress Publishers, Moscow.
- Marx, K. (2010b), "Value, Price and Profit", *Marx-Engels Collected Works*, vol. 20, Lawrence & Wishart, London.
- Marx, K., Engels F. (1976), *The German Ideology*, Progress Publishers, Moscow.
- Mészáros, I. (1970), *Marx's Theory of Alienation*, Merlin Press, London.
- Ollman, B. (1971), *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Postone, M. (1993), *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rubin, I. (2017), *Essays on Marx's Theory of Value*, Eng. trans. by M. Samardzija and F. Perlman, Black Rose Books, New York.
- Shaikh, A. (1981), "The Poverty of Algebra", *The Value Controversy*, Verso, London.
- Yibing, Z. (2014), *Back to Marx: Changes of Philosophical Discourse in the Context of Economics*, Eng. trans. by T. Mitchell, Universitätsverlag Göttingen, Germany.
- Zeleny, J. (1980), *The Logic of Marx*, Eng. trans. by T. Carver, Rowman and Littlefield, New Jersey.

DENARO, NATURA E SEPARAZIONE
NOTE SULL'USO DEL CONCETTO DI *STOFFWECHSEL*
DAL MANOSCRITTO *REFLECTION* (1851) AI *GRUNDRISSE* (1857/58) DI KARL MARX

Abstract: *Money, Nature and Separation. Notes on the Stoffwechsel Concept from Reflection (1851) to the Grundrisse (1857/58) by Karl Marx*

Over the past thirty years, the Marxian concept of *Stoffwechsel* – “metabolism” or “material interchange” – has undergone a radical rediscovery and reinterpretation. Its significance lies in its capacity to dialectically intertwine nature and society within an articulated web of relations, thereby highlighting the materiality of the capitalist mode of production. This paper explores the earliest uses of *Stoffwechsel* in Marx's writings, focusing on the manuscript *Reflection* (1851) and the *Grundrisse* (1857-58). The historiographical aim is to uncover the deep connection between Marx's reflections on metabolism and the formation of his critique of political economy. In doing so, the paper seeks to illuminate the semantic breadth of the concept, arguing that it is not only key to understanding the relationship between capital and nature but also a social and political category that captures the reproductive logic of capitalist society and its forms of impersonal domination.

Keywords: Marx, Nature, Money, Separation, *Stoffwechsel*

1. Introduzione

Negli ultimi trent'anni, il concetto marxiano di *Stoffwechsel*, traducibile come “metabolismo”, “ricambio” o “interscambio materiale”¹, è stato al centro di una profonda riscoperta. La rilevanza di questa categoria sta nella sua capacità di mettere a fuoco le forme e le modalità attraverso cui il modo di produzione capitalistico organizza il proprio rapporto di interscambio con i cicli materiali ed energetici della natura. Essa, in altri termini, permette di sottolineare «la materialità dell'economia capitalistica», rimarcando «il fatto che i rapporti sociali capitalistici sono parte di un mondo che non è il prodotto del capitalismo e che non sempre obbedisce al suo comando»².

I concetti di *metabolismo* (*Stoffwechsel*) e di *frattura metabolica*³ costituiscono inoltre la leva teorica per una «riscoperta della profondità ecologica»⁴ del materialismo e della critica dell'economia politica di Marx ed Engels. Secondo autori come John Bellamy Foster, Paul Burkett, Brett Clark o, più di recente, Kohei Saito⁵, nell'opera marxiana si può riscontrare non solo una peculiare sensibilità verso i disastri ambientali dell'industrializzazione

* Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Università di Pisa.

¹ Nel corso di questa trattazione si utilizzeranno entrambe queste traduzioni di *Stoffwechsel*. Da un lato, “ricambio” o “interscambio materiale” costituisce la scelta di traduzione più letterale, dall'altro lato, “metabolismo”, che calca maggiormente l'origine fisiologica del concetto, rappresenta il termine invalso nel dibattito globale. Si eviterà invece di tradurre il concetto con l'espressione classica «ricambio organico», dato che lo *Stoffwechsel* riguarda egualmente la materia inorganica.

² Mau (2022), p. 67.

³ Il sintagma “frattura metabolica (*metabolic Rift*)” è solo indirettamente ripreso da Marx, il quale si riferisce piuttosto a una «lacerazione incolmabile nel nesso del ricambio materiale societario prescritto dalle leggi della vita [*unheilbaren Riß in dem Zusammenhang des gesellschaftlichen und durch die Naturgesetze des Lebens vorgeschriebnen Stoffwechsels*]» (Marx, 1968, p. 926; MEGA² II/15, p. 778).

⁴ Foster, Burkett (2016), p. 4.

⁵ Per una lettura ecologica di Marx, si rimanda ad alcuni dei testi chiave della corrente della *metabolic rift*: Foster (2000); Foster, Burkett (2016); Foster, Clark, (2020). Il lavoro di Saito (2023) si pone per molti versi in continuità con questi lavori, mentre nel suo ultimo lavoro, Id. (2024), propone di leggere l'opera dell'ultimo Marx come un comunismo della decrescita. Mi permetto inoltre di rimandare al mio lavoro, Murrone (2024), nel quale ho cercato di segnalare punti di forza, limiti e criticità di questo tipo di letture ecologiste di Marx.

ottocentesca, ma, più a fondo, una critica sistematica degli effetti ecologicamente distruttivi del modo di produzione capitalistico. La *chiave della frattura metabolica* denuncia una «lacerazione insanabile» tra la *ratio produttiva* del plusvalore e la natura, tra la temporalità della produzione capitalistica e i cicli materiali ed energetici del suolo.

Questo saggio indaga i primi utilizzi marxiani del concetto di *Stoffwechsel*, soffermandosi in particolare sul manoscritto *Reflection* del 1851 e sui cosiddetti *Grundrisse* del 1857-58. Così, si individueranno i campi semantici di applicazione di questa nozione, mostrando la sua centralità nell'analisi del denaro e dello scambio capitalistico, ma anche la sua capacità di lavorare come *concetto storico, sociale e politico* intrecciando gli ambiti complementari dell'economico e del naturale.

La prospettiva interpretativa che qui si avanza intende rivelare come l'indagine marxiana sul metabolismo sia cruciale tanto per comprendere le forme di mediazione che regolano il nostro rapporto con la natura, a partire dal ruolo del denaro e dalla *Trennung* tra terra e lavoro, quanto per afferrare concettualmente la *struttura e i rapporti di potere* specifici della produzione capitalistica.

A tal fine, dopo aver delineato una breve storia del concetto e del suo significato scientifico e filosofico, ci si soffermerà sul manoscritto marxiano *Reflection* e sul rapporto tra Marx e Roland Daniels, autore dal quale il filosofo tedesco ricava inizialmente la categoria di *ricambio materiale*. Come si cercherà di dimostrare, il manoscritto del 1851 riveste una grande importanza, sia ai fini della formazione del sapere critico marxiano, sia perché in esso è abbozzato un originale uso della categoria di *Stoffwechsel* che verrà ulteriormente approfondito nelle opere successive a partire dai *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*. A partire da queste analisi sarà possibile negli ultimi due paragrafi indagare l'ampio spettro semantico della categoria di *interscambio materiale* nei *Grundrisse*. Da questo punto di vista, la categoria risulterà centrale a) per mettere a fuoco la tipologia di connessione sociale sviluppata nel modo di produzione capitalistico e b) per comprendere la specifica articolazione del rapporto tra esseri umani e natura sotto il dominio impersonale del valore.

2. Breve storia del concetto di metabolismo

Come è noto, Marx riprende il concetto di *metabolismo* o *interscambio materiale* dalle scienze naturali ottocentesche. Se l'idea del metabolismo è tal punto antica che può essere fatta risalire alla medicina ippocratea, nondimeno il termine tedesco *Stoffwechsel* compare solo al principio del XIX secolo⁶. In questo contesto, troviamo la categoria al centro di diverse innovazioni scientifiche: dalla biologia cellulare di Theodor Schwann⁷, passando per la chimica organica di Justus von Liebig, fino alla termodinamica. Il concetto di *metabolismo* svolge poi un ruolo teorico, ontologico e polemico all'interno del materialismo tedesco ispirato alle scienze naturali, soprattutto nelle ricerche di Jacob Moleschott, che fa dello *Stoffwechsel* una sorta di cardine metafisico⁸.

⁶ Per una storia scientifica del concetto si rimanda a Saito (2023), pp. 86-90; Foster (2000), pp. 159-163; Bing (1971); mentre per una panoramica sullo *Stoffwechsel* nell'opera di Marx si rimanda, oltre ai testi, a una panoramica su questo concetto nell'opera di Marx, cfr. Schmidt (2020), pp. 148-160; Pawelzig 1997; Raimondi (2022); Murrone (2022).

⁷ Nelle sue ricerche sulle cellule nei corpi animali, Schwann (1839), p. 229 non solo utilizza il termine *Stoffwechsel* in relazione ai processi di scambio biochimico delle cellule, ma adopera anche i termini «*Metabolismus*» o «*metabolische Erscheinungen*, fenomeni metabolici», ricavandolo dalla parola greca «*tò metabolikòn*».

⁸ Nella celebre opera di Jacob Moleschott sul *Ciclo della vita*, lo *Stoffwechsel* assume connotati quasi cosmologici: «Ciò che l'uomo elimina, nutre la pianta. La pianta converte l'aria in elementi solidi e nutre l'animale. Gli animali carnivori vivono degli erbivori, per diventare poi preda della morte e per diffondere una nuova nascente vita nel mondo vegetale. A questo scambio di sostanze si è dato il nome di *metabolismo* [*Stoffwechsel*]. A ragione si pronuncia la parola non senza un sentimento di venerazione. Perché come il commercio è l'anima del traffico, così l'eterno ciclo della sostanza è l'anima del mondo [*das ewige Kreisen des Stoffs die Seele der Welt*]» (Moleschott, 1852, p. 41).

Nel contesto delle scienze naturali, lo *Stoffwechsel* designa uno scambio di sostanze ed energia all'interno di un organismo, ma anche tra diversi organismi entro il medesimo sistema. Esso, in sintesi, «coglie il complesso processo biochimico dello scambio metabolico, attraverso il quale un organismo (o una determinata cellula) attinge materiali ed energia dal proprio ambiente e li converte, mediante varie reazioni metaboliche, nei componenti fondamentali della crescita⁹».

In particolare, tanto la definizione del concetto quanto la sua diffusione all'interno delle scienze naturali, deve molto a due opere di Liebig, *Die Chemie in ihrer Anwendung an Agriculturchemie und Physiologie* (1840) and *Die Chemie in ihrer Anwendung auf Physiologie und Pathologie* (1842). Nella prima, prende corpo l'idea di comprendere i rapporti reciproci tra mondo animale e vegetale come prodotto di un'interazione chimica tra sostanze organiche e inorganiche, mentre, nella seconda, Liebig tenta di estendere le sue scoperte chimiche all'analisi fisiologica del corpo. Il chimico tedesco fu tra i primi a rilevare l'importanza della trasformazione chimica del corpo, indagando il nesso tra crescita, vita e morte di piante e animali e i processi di scambio metabolico¹⁰.

Come notano Foster e Burkett, inoltre, occorre sottolineare l'affinità tra il paradigma biochimico del metabolismo e le innovazioni nel campo della termodinamica sviluppata da Helmholtz, Joule, e Mayer – quest'ultimo autore di un saggio dal titolo particolarmente indicativo, *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhang mit dem Stoffwechsel* (*Il movimento organico nella sua connessione con il metabolismo*).

Assieme a queste scoperte e all'imporsi della teoria dell'evoluzione di Darwin, le ricerche sul metabolismo hanno avuto l'esito di porre radicalmente in discussione l'idea di una natura organica immutabile, fissa, e rigidamente separata dal mondo inorganico, segnalando invece la fitta trama di scambi materiali ed energetici che caratterizza la loro relazione¹¹. Lo *Stoffwechsel* stimola così un «cambiamento epistemologico» che trasforma la «percezione stessa della materia»¹², rimarcando come quest'ultima sia composta da sostanze omogenee immerse in un processo di costante conversione e trasformazione (di stati, sostanze, energia ecc.). Ciò che emerge è una concezione che sottolinea la storicità e la dinamicità dei cicli materiali ed energetici della natura, i cui equilibri sono *storici*, *dinamici* e pertanto non escludono momenti di *disequilibrio*, *perturbazione* e *distruzione*.

A più riprese, Marx riconosce questa dimensione, per così dire, non-armonica e anti-teleologica della natura. Pertanto, lo studio marxiano delle questioni legate al metabolismo naturale non solo risulta funzionale alla comprensione dei processi chimici che regolano la fertilità del suolo e, conseguentemente, all'analisi della rendita fondiaria¹³; ma permette di meglio comprendere la contraddizione tra la moderna proprietà privata e le possibilità di un'«agricoltura razionale»¹⁴. Gli esiti di queste ricerche mostrano a Marx il nesso sistematico che lega lo sfruttamento della forza lavoro e alle forme di saccheggio del suolo: «ogni progresso dell'agricoltura capitalistica costituisce un progresso non solo nell'arte di *rapinare il lavoratore*, ma anche nell'arte di rapinare il suolo». Pertanto, prosegue Marx, «la produzione capitalistica sviluppa la tecnica e la combinazione del processo di produzione

⁹ Foster (2000), p. 160.

¹⁰ «Le esperienze più ordinarie indicano che in ogni momento della vita c'è un *metabolismo* continuo [*ein fortdauernder, mehr oder minder beschleunigter Stoffwechsel*], più o meno accelerato nell'organismo animale, che una parte dei prodotti viene convertita in sostanze informi, che perdono il loro stato di vita e devono essere rinnovate di nuovo» (Liebig, 1842, pp. 8-9).

¹¹ Per comprendere il contesto delle innovazioni scientifiche e teoretiche del dibattito tedesco sulla biologia si rimanda al lavoro di Orsucci (1992).

¹² Orland (2014), pp. 92-3.

¹³ Scrive Marx ad Engels, «di giorno andavo al [British] Museum e di notte scrivevo. Dovevano esser compulsati i nuovi studi di chimica agraria in Germania, specialmente Liebig e Schönbein, per questa materia più importanti che tutti gli economisti presi insieme» (MEOC, XLII, p. 193).

¹⁴ «Chimici agrari assolutamente conservatori, quali ad es. Johnston, ammettono che un'agricoltura veramente razionale trova dappertutto delle barriere insormontabili nella proprietà privata» (Marx, 1968, p. 716; MEGA² II/15, p. 605).

sociale solo minando allo stesso tempo le fonti da cui sgorga ogni ricchezza: la terra e il lavoratore»¹⁵.

La chimica agraria indica alla critica dell'economia politica un problema che è al tempo stesso scientifico e politico, ossia la questione del *governo razionale e collettivo del ricambio materiale con la natura*; un problema che non viene immediatamente meno con il superamento del modo di produzione capitalistico¹⁶. Il «regno della libertà¹⁷», infatti, non si realizza al di là della natura, né nella sua completa soggiogazione alla volontà umana. Piuttosto, la libertà si dà sulla base di un *rapporto con la natura* alternativo a quello fondato sull'accumulazione e valorizzazione del capitale, e che, da un lato, sappia governare gli squilibri dello *Stoffwechsel*, il lato distruttivo della natura, mentre, dall'altro possa foraggiare lo sviluppo delle potenzialità umane, «il libero gioco delle sue energie vitali fisiche e mentali¹⁸».

3. Marx, Daniels e la traduzione di un concetto delle scienze naturali nella critica dell'economia politica

Durante gli anni '50 dell'Ottocento, tuttavia, Marx non ha ancora sviluppato questo tipo di riflessioni. Piuttosto, in questi anni, il concetto di *Stoffwechsel* viene adoperato in maniera originale da Marx per illustrare la cifra di *novità* e *rottura* rappresentata dal modo di produzione capitalistico. Prima che nei *Lineamenti di critica dell'economia politica*, il termine compare all'interno di un manoscritto dal titolo redazionale *Reflection*, che Marx stende tra marzo e aprile del 1851¹⁹ e che è raccolto nei cosiddetti *Quaderni di Londra*, una serie di 24 quaderni di estratti e appunti redatti nella capitale inglese tra 1850 e l'estate del 1853²⁰.

Come è stato ampiamente dimostrato, nelle pagine della primavera del 1851 l'idea di applicare il concetto di metabolismo all'analisi storica e sociale del modo di produzione giunge a Marx dalla lettura di un testo inedito intitolato *Mikrokosmos*, scritto dal medico e militante renano Roland Daniels²¹. Quest'ultimo aveva inviato a Marx, suo intimo

¹⁵ Marx (2024), pp. 510-511; MEGA² II/10, pp. 454-456.

¹⁶ Mi permetto di rimandare al mio Murrone (2022), incentrato proprio sulla questione del governo del ricambio materiale.

¹⁷ «La libertà in questo campo può consistere solo in ciò: che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente il loro ricambio materiale con la natura [*ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln*] e lo portano sotto il controllo sociale, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca [...] Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa» (Marx, 1968, p. 933; MEGA² II/15, pp. 794-95).

¹⁸ Marx (2024), p. 266; MEGA² II/10, p. 238.

¹⁹ Come ricostruisce Wygodski (1978), p. 80, il manoscritto *Reflection* è stato pubblicato per la prima volta solo nel 1977, prima in russo e poi in lingua originale dalla rivista «*Einheit. Zeitschrift für Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozialismus*». Nello stesso anno, il testo è stato inserito nella Marx-Engels Gesamtausgabe². Data la natura di bozza di una riflessione autonoma, il manoscritto è stato inizialmente inserito nella I sezione della MEGA² (I/10, pp. 503-510), dedicata per l'appunto alle opere, ai manoscritti e alle bozze di testi autonomi e, in un secondo momento, è stato accolto anche nella IV sezione, che invece raccoglie gli estratti, gli appunti e le note a margine di Marx, sottolineandone in tal modo la stretta attinenza e contiguità con gli altri estratti presenti nei quaderni di studio dei primi anni '50, cfr. MEGA² IV/8, pp. 227-234.

²⁰ I *Quaderni* in questione sono raccolti in MEGA² IV/7-11, la cui pubblicazione è da poco giunta al termine. Per una panoramica sulle tematiche al centro degli appunti e dei quaderni di studio londinesi si veda Pradella (2012), pp. 92-126; sulla centralità del manoscritto *Reflection* e degli appunti londinesi per la formazione della teoria critica marxiana si rimanda a Sgrò (2016), pp. 29-65; Jahn, Noske (1983), pp. 29-65; Wygodski (1978), pp. 80-91.

²¹ Quest'opera, *Mikrokosmos. Entwürfe einer Physiologischen Anthropologie*, è rimasta a lungo inedita a causa della prematura morte dell'autore e pubblicata soltanto alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, cfr. Daniels (1988). Sull'importanza del rapporto tra Marx e Daniels si veda cfr. Sandkühler (1997), pp. 54-61; mentre per un confronto tra le loro nozioni di *Stoffwechsel* si rimanda a Saito (2023), pp. 92-5; Foster, Clark (2016); i quali tendono a scorgere un principio di analisi ecologica già nell'uso del concetto da parte di Daniels,

corrispondente, una copia del proprio manoscritto, nel quale egli intrecciava *fisiologia* e *antropologia* all'interno di una visione unitaria dello sviluppo storico e naturale dell'essere umano, con la richiesta di un parere²². In questa sede non è possibile analizzare il carteggio tra Marx e Daniels, né ricostruire l'architettura teorica dell'opera del medico tedesco. Ciò che ci preme sottolineare è l'originale uso dello *Stoffwechsel* che troviamo al suo interno.

Il medico tedesco, infatti, non solo utilizza il concetto in relazione agli scambi chimici tra mondo organico e inorganico alla base dei processi vitali della crescita e della morte delle piante e degli animali come nel consueto uso "tecnico" del termine²³, ma distingue anche tra un «metabolismo organico animale» e uno «spirituale»²⁴, fondato specificamente sulla *storicità* degli esseri umani, ossia sulla loro capacità di astrarre e formulare concetti²⁵. A partire dalla capacità d'astrazione generativa dei concetti gli esseri umani risultano capaci di comprendere la propria appartenenza al mondo naturale, di conoscere scientificamente la propria realtà "organica" e dunque di *trasformare il loro rapporto con la natura*. Per Daniels, in breve, il metabolismo spirituale ha la propria origine in quello fisiologico, ma, al contempo, sviluppa la capacità di influenzarlo interamente, ponendo perciò le condizioni di possibilità della storia²⁶. La scienza fisiologica, proprio perché fornisce la conoscenza dello sviluppo organico dell'umano, diviene la guida delle nascenti scienze sociali. In quanto scienza naturale dell'uomo nella sua interezza, la fisiologia è inscindibile dalla critica della società individualistica moderna, la quale non riesce a garantire un pieno sviluppo armonioso delle capacità e dei poteri dell'umanità²⁷.

Non stupisce che Marx potesse considerasse «ideologico» il tentativo di Daniels di comprendere «la società [...] solo come interazione dei concetti»²⁸, senza cioè rilevare la dimensione di *mediazione storica del lavoro umano*. Per Marx, infatti, non c'è metabolismo fra umani e natura che non sia mediato dall'azione trasformativa del lavoro nelle sue

si veda anche Raimondi (2022), pp. 223-225, che invece sottolinea l'ampia sfera semantica del metabolismo nel confronto tra Daniels e Marx.

²² Si rimanda alla lettera di Daniels a Marx dell'8 febbraio 1851, raccolta in MEGA² III/4, pp. 308-9. Qui, presentando il suo lavoro, il medico renano afferma: «Il mio lavoro ha due lati: 1) quello storico-naturale [*naturhistorische*] e 2) quello storico-sociale [*die geschichtliche und gesellschaftliche*]. L'unificazione di entrambi è l'aspetto centrale e l'unico fruttuoso» (ivi, p. 308). Purtroppo, la risposta di Marx con le riflessioni sul manoscritto non ci è pervenuta, ma la reazione di Daniels al commento marxiano ci lascia comunque dedurre quali fossero le linee della critica marxiana.

²³ «I corpi organizzati presentano una caratteristica che manca completamente ai corpi inorganici. Hanno la peculiarità di poter reintegrare la perdita che subiscono costantemente attraverso la decomposizione, grazie alla continua organizzazione della materia circostante sia organica che inorganica che essi assorbono [...]. Nei corpi organizzati, quindi, c'è un continuo scambio di materia, un metabolismo [*ein Stoffwechsel*], una distruzione simultanea e una nuova formazione, grazie alla quale questi corpi conservano la loro individualità producendola continuamente di nuovo - una peculiarità che non ha analogie nella serie dei corpi inorganici» (Daniels, 1988, p. 27).

²⁴ «Si possono e si devono scoprire nuovi aspetti, migliori leggi della vita, il metabolismo interamente organico e, se così si può dire, animale e spirituale [*animalische und geistige Stoffwechsel*] richiede definizioni più precise, molto e ancora di più resta da fare rispetto alle altre scienze naturali; ma la base di tutti i fenomeni della vita è stata riconosciuta in linea di massima, la legge di esistenza e sviluppo dell'uomo sono state indagate, e l'uomo, tutto l'uomo, con tutti i suoi poteri, da quelli fisici a quelli organici, mentali e spirituali, appartiene d'ora in poi unicamente alla scienza naturale, unicamente davanti al foro della ricerca sensibile» (ivi, p. 20).

²⁵ «C'è infatti un momento speciale nella formazione e nello sviluppo dell'organismo umano che manca agli animali: la storia [...] Il potere di astrazione o la capacità [tipica solo] degli esseri umani di formare concetti consiste nella capacità di formare una cosa pensata da diverse apparenze individuali, che non si applica alle singole apparenze, ma a ciò che hanno in comune» (ivi, pp. 20, 95).

²⁶ Cfr. Raimondi (2022), p. 222.

²⁷ «Tuttavia, l'unica linea guida sostenibile [...] è l'idea dell'organismo umano; l'unica forza motrice corretta dello stesso è il proprio interesse ben compreso, che cambia con il progresso della scienza e che si basa sul corretto rapporto riconosciuto dell'individuo con la società e con la natura. La dottrina dell'organismo umano e del suo rapporto con la società e la natura costituisce anche l'unica base sicura per la riforma dell'istituzione comune, per la riforma della società» (Daniels, 1988, p. 119).

²⁸ Commentando la risposta ricevuta da Marx, Daniels difende le sue posizioni scrivendo così: «Non posso spiegare la storia in altro modo se non con quello che tu chiami "ideologico". Il mezzo tra l'essere umano e la natura da un lato, e tra l'individuo e la società dall'altro, rimane per me il concetto» (MEGA² III/4, p. 336).

articolazioni storiche attraverso la quale gli uomini modificano tanto il mondo circostante quanto la loro natura, per così dire, "interna". Ciò altresì significa che non vi è rapporto di *interscambio con la terra*, quale condizione di esistenza, che non sia *condizionato* dai *rapporti sociali, politici ed economici* che regolano le forme di cooperazione tra produttori nel processo lavorativo. Il carattere ingenuo e deterministico del materialismo fisiologico di Daniels, dunque, risulta dal principio incapace di afferrare questa carica *dinamizzante della socialità umana*²⁹.

Nonostante i rilievi critici e la scarsa considerazione della «fisiologia di Daniels³⁰», Marx sembra accogliere l'invito del medico a considerare lo *Stoffwechsel* un modello concettuale applicabile anche all'organizzazione sociale, sottolineando così la *materialità storico-naturale* del processo di (ri-)produzione sociale³¹. La stessa storia dei modi di produzione può essere osservata come una storia, tutt'altro che lineare e sequenziale, delle trasformazioni di questo nesso; una storia delle *forme* di organizzazione del *ricambio materiale*, delle condizioni *politiche* e dei conflitti che si generano entro questo rapporto. Fin dalla sua apparizione nel manoscritto *Reflection* all'interno dei *Quaderni londinesi*, si assiste al tentativo marxiano di tradurre il modello epistemologico dello *Stoffwechsel* nella lingua, ancora in formazione, della critica dell'economia politica. Esso, dunque, va compreso all'interno del processo di esposizione critica delle categorie dell'economia politica e del modo di produzione.

4. Il denaro e le forme del metabolismo nel manoscritto "Reflection"

Il fulcro della ricerca marxiana all'interno degli estratti londinesi è rappresentato dalla necessità di una comprensione più incisiva ed esaustiva delle funzioni del denaro, del ruolo delle banche e delle dinamiche del credito, a cui si lega la problematica politica del nesso tra crisi e rivoluzione. «Una nuova rivoluzione non è possibile se non in seguito a una nuova crisi. L'una però è altrettanto sicura quanto l'altra³²». La crisi non è più esclusivamente un dato empirico che si ripropone ciclicamente, ma una possibilità che è data assieme al rapporto di capitale, e affonda le sue radici nella struttura capitalistica dello scambio, del denaro e della natura della merce³³. Tutto ciò richiede una presa teorica sulla *potenza societaria* che il denaro acquisisce all'interno del sistema capitalistico: la sua capacità di esprimere in forma di *cosa* il nesso generale fra gli agenti economici e i loro reciproci rapporti sociali. Così leggiamo in una delle pagine più originali dei *Quaderni di Londra*:

Ciò che ogni singolo individuo possiede nel denaro è l'universale *capacità di scambio*, mediante la quale egli determina per sé, di testa propria e a suo piacimento, la sua partecipazione ai prodotti sociali. Ogni individuo possiede la *potenza sociale* [*die gesellschaftliche Macht*] nella sua *tasca* sotto forma di una cosa. Strappate alla cosa questa potenza sociale e la dovrete dare immediatamente alla persona sulla persona. Senza il denaro quindi non è possibile alcuno sviluppo industriale. I rapporti devono essere organizzati su base politica, religiosa ecc., fin quando la potenza del denaro [*die Geldmacht*] non è diventato il *nexus rerum et hominum*³⁴.

Che questa citazione rappresenti un passaggio fondamentale per lo sviluppo della critica dell'economia politica è dimostrato dal fatto che lo stesso Marx ritorna più volte su queste righe, riprendendole quasi alla lettera nei successivi *Lineamenti fondamentali di critica*

²⁹ Cfr. Raimondi (2022), p. 223.

³⁰ Così il 2 aprile 1851, Marx scrive ad Engels riferendosi al *Mikrokosmos* di Daniels: «Ti accludo una lettera di Daniels, a cui ho scritto ampiamente sulla sua fisiologia. Ciò che c'è di semi-ragionevole nella sua lettera è un'eco della mia» (MEGA² III/4, p. 85; MEOC, XXXVIII, p. 250).

³¹ Si condivide pertanto il giudizio di Saito (2023), p. 94, su questo punto.

³² Marx (1977), p. 135.

³³ Heinrich, (2023), p. 463.

³⁴ La citazione è tratta da un manoscritto dal titolo redazionale *Bullion*; Marx (1986a), MEGA² IV/8, p. 55; si veda anche Sgrò (2016), p. 47.

dell'economia politica³⁵. Qui viene ulteriormente articolata l'indagine sulla *condensazione* della potenza societaria del denaro. Chiunque possieda del denaro porta con sé, in tasca, la propria quota di *partecipazione al prodotto complessivo della società*, la propria posizione nel *reticolo complessivo dei rapporti sociali* e, di conseguenza, la sua *specifica porzione di prodotto e di potere societario*³⁶.

Nel manoscritto *Reflection*, Marx cerca di approfondire ulteriormente questa traccia, impiegando il concetto di *Stoffwechsel* proprio per qualificare il *potere agglutinante del denaro*, ossia la sua capacità di sciogliere le differenze qualitative in una differenza quantitativa, occultando i conflitti alla base della società capitalistica moderna³⁷. In questo contesto, il denaro diventa l'«organo sociale»³⁸ che non solo media e modella il *rapporto tra gli esseri umani e la natura*, ma tende a dominarlo rendendolo funzionale alla *trasmissione del valore*. In quanto *medium* generalizzato del *ricambio o metabolismo sociale*, il denaro fluidifica e rende più agili gli scambi fra gli agenti economici della società, mentre, al contempo, costituisce una condizione di possibilità dell'autonomizzarsi di questa stessa rete di scambi. Per un verso, lo *Stoffwechsel* illustra plasticamente la capacità della società capitalistica di *dissolvere* le precedenti «formazioni sociali» con i loro limitati rapporti con la natura. Per l'altro, esso designa lo sviluppo di una connessione sociale, la cui trama è caratterizzata da un'ampiezza e da una *qualità storicamente inaudite*.

Non è più, come nella società antica, che questo o quello è scambiabile solo dai privilegiati [*Privilegирten*], ma tutto è a disposizione di tutti, ogni *ricambio materiale* [*Jeder Stoffwechsel*] può essere intrapreso da tutti, secondo la massa di denaro in cui il suo reddito può essere convertito [...]. Nel caso del ceto [*Stand*], il godimento dell'individuo, il suo *ricambio materiale* [*sein Stoffwechsel*], dipende dalla particolare divisione del lavoro sotto cui è sussunto. Nel caso della classe [*Klasse*] dipende dal mezzo di scambio universale, di cui sa appropriarsi. Nel primo caso entra come soggetto limitato socialmente in uno scambio circoscritto dalla sua posizione sociale. Nel secondo caso, in quanto proprietario del mezzo di scambio universale con tutto ciò che una società ha da dare in cambio di questo rappresentante³⁹.

Occorre notare che attorno allo *Stoffwechsel* si condensa un'ampia sfera semantica. In primo luogo, esso illustra la novità del modo di produzione capitalistico nell'articolazione del rapporto tra soddisfazione dei bisogni individuali e produzione complessiva. Nella società antica, nel caso del ceto, il ricambio materiale del singolo è determinato già in precedenza dall'organizzazione gerarchica della società. Gli individui sono in principio *sussunti* all'interno di rapporti extra-economici che dispongono lo spettro dei bisogni e le possibilità del loro soddisfacimento. Il ceto sancisce aprioristicamente una sfera dei bisogni e un ricambio più ricco e sofisticato per i privilegiati, mentre, dall'altro, ne impone uno più limitato ai ceti per così dire «subalterni». Dal punto di vista dell'analisi dello scambio, ciò significa che questa forma di metabolismo sociale si fonda sulla conservazione di rapporti limitati che appaiono come presupposti *esteriori* alla qualità precipuamente economica

³⁵ «Ogni individuo possiede il potere sociale sotto forma di una cosa. Strappate questo potere sociale alla cosa e dovrete darlo alle persone sulle persone». Marx (2012), p. 89; MEGA² II/1, p. 90. Ancora, nel cosiddetto *Urtext* di *Per la critica dell'economia politica* del 1858 troviamo la stessa immagine, come vedremo successivamente. Cfr. Marx (1986c), in MEOC, XXX, pp. 483-4; MEGA² II/2, p. 20.

³⁶ Per quanto riguarda la questione della potenza sociale del denaro e della semantica del poter in Marx, si rimanda a Ricciardi (2019).

³⁷ Un commento sul primo uso del concetto di *Stoffwechsel* all'interno di questo manoscritto è presente in Saito (2023), p. 91, secondo il quale «questo concetto è chiaramente usato per trattare il carattere trans-storico della necessità di organizzare la produzione sociale». Diversamente, Padovan, Taffuri, Grasso, Sciuolo (2024), p. 158 sostengono che, per quanto può essere controintuitivo, la nozione di *Stoffwechsel* in *Reflection* non faccia riferimento al processo di scambio metabolico tra società e natura, relazionandosi esclusivamente alle forme di scambio dei prodotti del lavoro.

³⁸ Marx (1986b), MEGA² IV/8, p. 234.

³⁹ Ivi, p. 233.

dello scambio, essi cioè non sono interamente dominati dal *ricambio* delle forme economiche.

Al contrario, nel caso della classe, il soddisfacimento dei bisogni individuali passa attraverso lo scambio generalizzato di merci, ed è dunque liberato da rapporti personali di signoria, servaggio o schiavitù. Le possibilità del ricambio individuale sono quindi illimitate o, meglio, mediate non da rapporti gerarchici extra-economici, ma dalla disponibilità di *medio universale*, dalla logica stessa della produzione e dello scambio capitalistici⁴⁰. Tutta produzione o, se si preferisce, l'intera *connessione sociale*, è formalmente a disposizione di tutti. Il denaro diventa il *rappresentante* in cui si *espongono* tutti i valori di scambio delle merci, garanzia della loro uguaglianza "spetttrale". Ciò implica che la conservazione degli individui, i bisogni del loro *metabolismo individuale*, passa attraverso il *medio* del denaro e dei meccanismi che ne regolano lo scambio. In altri termini, la riproduzione biologica degli individui si intreccia alle dinamiche del mercato, dello scambio e della produzione capitalistica: il ricambio delle forme economiche guida quello della materia.

In breve, la mediazione del denaro è sintomatica di una *nuova forma di scambio*, di un nuovo modello di interscambio materiale tra società e natura, al cui interno le dinamiche dello scambio non sono esteriormente determinate da rapporti di dominio extra-economico ma dai moti delle forme economiche stesse. Ed è per questa ragione che qui le differenze paiono sparire: il lavoratore entra nel *ricambio materiale e sociale*, nella circolazione economica e nel traffico sociale, non come *lavoratore salariato*, ovvero in quanto soggetto collocato in una rete di rapporti di classe, ma nella figura astratta del venditore o del compratore⁴¹.

Dove il tipo di reddito è ancora determinato dal tipo di occupazione stessa, non semplicemente, come attualmente, dalla quantità del medio di scambio generale, ma dalla qualità della sua occupazione stessa, le relazioni in cui egli può entrare nella società e appropriarsene sono infinitamente più ristrette [*bornirter*], e l'*organo sociale per il ricambio materiale con le produzioni materiali e spirituali della società* [*das gesellschaftliche Organ für den Stoffwechsel mit den materiellen und geistigen Produktionen der Gesellschaft*] è limitato fin dall'inizio a un determinato modo e a un contenuto particolare. Il denaro, quindi, come massima espressione delle opposizioni di classe [*Klassengegensätze*], allo stesso tempo fa sparire le differenze religiose, cetuali, intellettuali e individuali. Le differenze qualitative di classe spariscono [*Der qualitative Klassenunterschied verschwindet*] così nell'atto del commercio tra consumatore e rivenditore nella differenza quantitativa [*quantitativen Unterschied*], tra più o meno denaro di cui dispone l'acquirente, e all'interno della medesima classe la differenza quantitativa costituisce quella qualitativa. Così, piccolo-borghesi, medio-borghesi, grandi borghesi⁴².

In breve, il ruolo moderno del denaro segnala un salto epocale dalla *qualità* alla *quantità* o, con più precisione, dal dominio del *contenuto particolare* a quello della *forma astratta*. Se ci si attesta sul piano dello scambio, il denaro pare sciogliere le differenze *qualitative* e

⁴⁰ Si veda quanto scrive Ricciardi (2019), p. 155: «A differenza dello schiavo e del servo della gleba, al lavoratore salariato è così garantito l'accesso potenziale a tutto il mondo dei beni. La sua posizione di soggetto consumatore è infatti parte della potenza societaria che il denaro esprime come suo carattere universale. Con altri mezzi, il denaro opera dunque nella stessa direzione della burocrazia. Esso è il complemento che concorre a realizzare ciò che le idee universali mostrano come normatività necessaria della società».

⁴¹ «Nello scambio di denaro con merci, in questo commercio di *dealers* e *consumers*, il fabbricante è consumatore al pari dell'operaio, e il servo ha le stesse merci del padrone per lo stesso valore di denaro. Così, nell'atto di questo scambio, il carattere particolare del reddito trasformato in denaro viene meno, e tutte le individualità di classe si confondono e scompaiono nella categoria del compratore [*alle Klassenindividuen verwischen sich und verschwinden in der Kategorie des Käufers*], che qui si confronta con il venditore. Da qui l'illusione di vedere in questo atto di compravendita non l'individuo appartenente alla classe [*nicht das Klassenindividuum*], ma semplicemente l'individuo compratore, senza carattere di classe [*ohne Klassencharakter*]

(Marx, 1986b, MEGA² IV/8, pp. 233-234).

⁴² Ivi, p. 234.

di ceto nella pura *quantità* di medio universale. Esso in tal modo pare abbattere le differenze qualitative, cancellando la dimensione gerarchica alla base dell'accesso al flusso degli scambi, come pure fa sparire, nella sua abbagliante universalità, le nuove differenze di classe. È questa la sua potenza sociale, «la magia del denaro»⁴³.

Certamente, il nuovo ruolo “organico” del denaro appare infinitamente meno ristretto se posto in relazione ai rapporti feudali e di ceto. Tuttavia, quest'uguaglianza sul piano dello scambio è tale solo come *astrazione* dalle relazioni di classe alla base della *produzione stessa* della ricchezza sociale⁴⁴. Nella comunità delle merci, il potere democratizzante ed egualitario del denaro è lo stesso che *cancella*, che fa sparire le differenze di classe⁴⁵. «La doratura o l'argentatura offuscano il carattere di classe e lo imbiancano. Da qui l'apparente uguaglianza – al netto del denaro – nella società borghese»⁴⁶.

Marx non intende qui asserire l'insignificanza di quest'uguaglianza astratta, come se essa fosse equivalente alla disuguaglianza sancita dai rapporti gerarchici precapitalistici, né tantomeno è un semplice “simulacro”, pura apparenza oltre la quale si cela una realtà più vera e profonda. La posta in gioco teorica e politica riguarda piuttosto la comprensione della cifra *costitutivamente ambivalente* dello *Stoffwechsel* capitalistico. Qui, infatti, la liberazione dai rapporti di signoria suscitata dal modo di produzione capitalistico non è disgiungibile dalla nuova *forma astratta e impersonale* di dominio di cui essa è vettore. Certamente, un lavoratore salariato può legittimamente ambire a trasformare la sua personale condizione, soddisfacendo bisogni via via più articolati e specifici proprio grazie all'ampiezza e all'universalità della rete di scambi con una produzione sociale sempre più globale. Tuttavia, questo non intacca minimamente la struttura antagonistica del rapporto tra capitale e lavoro che sta alla radice del *metabolismo societario delle merci*⁴⁷.

In conclusione, occorre segnalare due elementi impliciti in questa *Riflessione* marxiana e che saranno ulteriormente articolati nei cosiddetti *Grundrisse*. In primo luogo, ricorrendo al concetto di *Stoffwechsel* per l'analisi dei modelli di scambio, Marx illustra come lo scambiarsi delle merci sia inscindibilmente *legato* ai cicli energetico-materiali della natura. In secondo luogo, se «il denaro» diventa «la forma sociale del rapporto tra le persone e la natura»⁴⁸ allora esso deve presupporre e costantemente produrre la loro separazione.

5. La natura e il ricambio societario globale: la semantica dello *Stoffwechsel* nei *Grundrisse*

Nei cosiddetti *Grundrisse*, Marx utilizza il concetto di *Stoffwechsel* in maniera più sistematica, sviluppando i diversi piani semantici in parte abbozzati già in *Reflection*⁴⁹. Dopo essersi confrontato con la fisiologia di Daniels, il filosofo tedesco avverte l'esigenza di un confronto più serrato con le scienze naturali come la chimica agraria⁵⁰. Così, non senza

⁴³ Marx (2024), p. 96. Si condivide pertanto la tesi del lavoro di Sgrò (2016), che scorge nei manoscritti *Reflection e Bullion* del 1851 la genesi della teoria marxiana del denaro e del suo carattere feticistico, che verrà ulteriormente elaborata nelle successive opere economiche.

⁴⁴ Cfr. Jahn, Noske (1983), p. 135; Sgrò (2016), pp. 61-2.

⁴⁵ «Nella forma del denaro [*In der Form von Geld*], dell'oro, dell'argento o delle banconote, tuttavia, non si riconosce più che il reddito appartiene all'individuo solo in quanto appartenente a una classe determinata [*als einer bestimmten Klasse*], come individuo della classe [*als einem Klassenindividuum*]». Marx (1986b), in MEGA² IV/8, p. 232.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Come leggiamo nel cosiddetto *Capitolo VI inedito*: «in questa società borghese ogni lavoratore, purché sia un tipo estremamente sveglio ed astuto – e dotato di istinti borghesi – e favorito da una fortuna eccezionale, ha la possibilità di trasformarsi in uno *sfruttatore di lavoro altrui*. Ma se non ci fosse lavoro da sfruttare, non ci sarebbe né capitalista né produzione capitalistica» (Marx, 2018, p. 51; MEGA II/4.1, p. 23).

⁴⁸ Burkett (1996), p. 343.

⁴⁹ Delle riflessioni sull'uso dello *Stoffwechsel* nei *Grundrisse* sono presenti, ad esempio, in Saito (2023), pp. 96-127; Nail (2020), pp. 100-115; in cui entrambi gli studiosi, pur da prospettive diverse, distinguono tra a) un metabolismo naturale, b) un metabolismo sociale e c) metabolismo come termine dinamico per la relazione tra società e natura. Cfr. anche Foster (2015) e Lutz (2022), che si soffermano sul metabolismo nei *Lineamenti di critica dell'economia politica*, sebbene il *fil rouge* di questi studi sia rappresentato dalla «dialettica natura-società o ecologica», Foster (2015), p. 182, più che da una ricognizione delle sfere semantiche e delle diverse funzioni del concetto.

⁵⁰ Cfr. Saito (2014).

un certo ottimismo, egli scrive nei *Lineamenti fondamentali* che nella produzione moderna «l'agricoltura diviene ad esempio pura applicazione della scienza del ricambio materiale [*Wissenschaft des materiellen Stoffwechsels*]»⁵¹.

Più in generale, Marx si riferisce a un metabolismo generale della natura⁵² che designa il corso delle trasformazioni chimiche, fisiche e fisiologiche dei corpi e della materia, tra cui i processi di *dissoluzione delle sostanze*, come l'arrugginirsi del ferro e il marcire del legno⁵³. Come scrive Thomas Nail, «la natura produce e consuma se stessa in un processo continuo o in una co-produzione o mutua trasformazione metabolica»⁵⁴.

Ad ogni modo, il metabolismo naturale non è da intendersi come ontologicamente separato da quello “sociale” o “societario”. Da questo punto di vista, la *produzione capitalistica* si distingue storicamente per il fatto che essa applica la conoscenza scientifica delle leggi naturali alla produzione. In tal modo, l'operaio non inserisce più semplicemente «l'oggetto naturale modificato come medio tra sé e l'oggetto, egli inserisce il processo naturale, che egli trasforma in un processo industriale, come mezzo fra sé e la natura organica di cui sa impadronirsi»⁵⁵. Lo sviluppo capitalistico delle scienze e delle tecniche stimola un'«appropriazione universale tanto della natura quanto della connessione sociale»⁵⁶, la quale, tuttavia, non prelude alla liberazione del tempo di lavoro operaio, ma opera piuttosto quale strumento per la sua *intensificazione*. Il metabolismo societario si intreccia dinamicamente a quello naturale e lo condiziona, al punto da poterne *perturbare* i già fragili equilibri. Le forze naturali del suolo e del lavoro vivo umano vengono per così dire “catturate”, sussunte, all'interno dell'ordine della valorizzazione del capitale.

Si può poi ipotizzare che le indagini fisiologiche sullo *Stoffwechsel* potessero affascinare Marx anche da un punto di vista più squisitamente teoretico. Il registro del *ricambio materiale* offre un modello concettuale ed epistemologico sofisticato per pensare *dinamicamente* la *composizione* e la *riproduzione* del capitale. Così, la riproduzione del capitale «è un *ricambio formale e materiale* [*Form- und Stoffwechsel*] simile a quello che avviene nel corpo vivente umano»⁵⁷. In entrambi i casi, «nel corpo umano, come nel capitale, all'atto della riproduzione le differenti porzioni non si sostituiscono in periodi di tempo uguali; il sangue si rinnova più rapidamente dei muscoli, i muscoli più rapidamente delle ossa, le quali da questo punto di vista possono essere considerate il capitale fisso del corpo umano»⁵⁸. Il parallelismo tra corpo e capitale serve qui a rivelare la complessa riproduzione di quest'ultimo, la trama di temporalità differenti che esso è costretto a coordinare, mostrando controluce gli elementi di contingenza e la possibilità della crisi.

Inoltre, in continuità con i *Quaderni di Londra*, Marx lega il concetto di metabolismo all'analisi dello scambio capitalistico delle merci. Qui, lo *Stoffwechsel* si trova dialetticamente intrecciato a uno specifico *Formwechsel*⁵⁹, intendendo con ciò un processo di metamorfosi delle *forme economiche*⁶⁰. Se queste due funzioni sono scindibili teoreticamente, nella pratica i due aspetti si trovano imbrigliati, onde la necessità di

⁵¹ Marx (2012), pp. 716-7; MEGA² II/1, p. 581.

⁵² Così, ad esempio, Marx si riferisce a un «semplice ricambio della natura» (ivi, p. 219, MEGA² II/1, p. 195) o a un «ricambio chimico» (ivi, pp. 261, 282, MEGA² II/1, pp. 229; 244).

⁵³ In questo senso, ad esempio, in un articolo dedicato alle trasformazioni dei mezzi di trasporto, Marx applica il concetto di metabolismo anche a locomotive e ferrovie: «La “strada eterna”, [...] la ferrovia, non è affatto immortale. Essa è soggetta ad un *metabolismo costante* [*einem steten Stoffwechsel*]. Il ferro, che viene costantemente perso a causa dell'usura e dell'ossidazione, richiede sempre una nuova sostituzione» (Marx, 1980, p. 448).

⁵⁴ Nail (2020), p. 104.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Ivi, p. 377; MEGA² II/1, p. 322.

⁵⁷ Ivi, p. 669; MEGA² II/1, pp. 644-645.

⁵⁸ Ivi, p. 680; MEGA² II/1, p. 552 (trad. it. mod).

⁵⁹ Cfr. Saito, (2023), pp. 96-98 e Raimondi (2022), pp. 227-228.

⁶⁰ «Un sistema di scambi [*Ein System von Austausch*] costituisce un ricambio materiale [*Stoffwechsel*] nella misura in cui si guarda al valore d'uso [*so weit der Gebrauchswert betrachtet*]; un ricambio formale [*Formwechsel*], nella misura in cui si guarda al valore in quanto tale [*so weit der Wert als solcher betrachtet wird*]] (ivi, p. 641-2; MEGA² II/1, p. 522).

armonizzarli reciprocamente. Ed è qui che si genera la *possibilità* di faglie e contraddizioni nel rapporto fra valore e interscambio materiale. Ciò che Marx intuisce è il rischio che «il cambiamento delle forme diventi scopo a se stesso invece del ricambio materiale [*Statt des Stoffwechsels wird der Formwechsel Selbstzweck*]»⁶¹ – che la forma economica si renda drammaticamente autonoma rispetto al suo contenuto.

Da tali presupposti, si comprende in che senso Marx parli di un metabolismo societario incentrato sul ruolo del denaro come *forma* di ricchezza tanto universale quanto astratta, dove l'astrazione non è sinonimo di irrealtà, né elemento puramente speculativo, ma lavora «come vero e proprio *vinculum societatis*»⁶². Riprendendo e aggiornando le analisi svolte all'interno del manoscritto *Reflection*, Marx sostiene che «la dissoluzione di tutti i prodotti e di tutte le attività in valori di scambio presuppone sia la dissoluzione di tutti i rigidi rapporti di dipendenza personali (storici) nella produzione sia la reciproca dipendenza onnilaterale dei produttori»⁶³. Con la produzione finalizzata di valore di scambio emerge una connessione sociale che costituisce per la prima volta nella storia un «sistema del ricambio societario universale [*ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels*]», ossia un sistema «delle relazioni universali, dei bisogni universali e delle capacità universali», il quale presuppone tanto l'indipendenza da vincoli gerarchici personali, quanto l'imposizione di una dipendenza generalizzata dai moti della produzione del valore, con un'espressione che rimanda all'hegeliano «sistema della dipendenza onnilaterale»⁶⁴.

Per un verso, questo *metabolismo societario universale* va inteso in un senso geografico-globale. Esso, in altri termini, qualifica l'intima *pulsione* del modo di produzione capitalistico a «estendere le dimensioni dello scambio a tutta la Terra» inglobando in tal modo «lontane parti del mondo nel proprio processo dello scambio e del ricambio materiale»⁶⁵. Da questo punto di vista, tanto il mercato mondiale quanto il dominio coloniale sono vettori di questo metabolismo societario universale. Per l'altro, invece, la generalità di questo interscambio globale caratterizza la *qualità stessa della connessione sociale*, l'*ampiezza delle sue relazioni sociali*, dei *bisogni* e delle *facoltà* umane. E, tuttavia, si tratta di un'universalità monca, proprio perché il potenziale liberatorio di queste relazioni e di queste capacità produttive non costituisce il «patrimonio sociale»⁶⁶ dei lavoratori, ma, al contrario, si staglia contro di essi come una *potenza estranea*. *Universalità ed estraneazione* rappresentano qui due facce della stessa medaglia. In questi passaggi molto densi, Marx si sforza di sottolineare il *divenire indipendente di questa generale connessione sociale*, il fatto che il ricambio delle forme e delle materie proceda secondo la *logica* e i *ritmi* dettati dalla «silenziosa coazione dei rapporti economici»⁶⁷. Con grande ironia dialettica, il filosofo tedesco utilizza in maniera originale un concetto delle scienze naturali per illustrare un processo sociale, un «prodotto storico»⁶⁸ che si irrigidisce a tal punto da presentarsi come un dato di natura o, meglio, come una catastrofe naturale.

⁶¹ Marx (1986d), in MEOC, XXX, pp. 337-8; MEGA² II/2, p. 191.

⁶² Ricciardi, (2019), p. 150.

⁶³ Marx (2012), p. 87 (trad. it. mod.); MEGA² II/1, p. 89.

⁶⁴ Cfr. GW, 14, § 183, 198, 199, pp. 160, 169.

⁶⁵ Marx, (2012), p. 164; MEGA² II/1, p. 149.

⁶⁶ Ivi, p. 89; MEGA² II/1, p. 91.

⁶⁷ Marx (2024), pp. 744-745.

⁶⁸ Di seguito il passo completo: «È stato detto e si può dire che la bellezza e la grandezza risiedono proprio in questo ricambio materiale e spirituale [*materiellen und geistigen Stoffwechsel*], in questa connessione spontanea, indipendente dal sapere e dal volere degli individui, e che presuppone proprio la loro indipendenza e indifferenza reciproche. E questa connessione oggettiva è certo preferibile alla loro mancanza di connessione o a una connessione soltanto locale, fondata su rapporti naturali di consanguineità, o di signoria e servitù. È altrettanto certo che gli individui non possono subordinare a sé le proprie connessioni sociali prima di averle create. Ma è assurdo concepire quella *connessione* soltanto *oggettiva* come la connessione spontanea, inscindibile dalla natura dell'individualità (in antitesi al sapere e a volere riflessi) e a essa immanente. Essa ne è il prodotto. È un prodotto storico. Appartiene ad una determinata fase del suo sviluppo» (Marx, 2012, p. 93; MEGA² II/1, p. 94).

Il denaro è proprietà “impersonale”. In esso posso portare in giro con me, in tasca, il potere sociale universale e la connessione sociale generale, la sostanza della società. Il denaro consegna il potere sociale come cosa nelle mani della persona privata che in quanto tale esercita questo potere. In esso, la connessione sociale, lo stesso ricambio materiale [*Stoffwechsel selbst*] appare come qualcosa di completamente esteriore [*als etwas ganz äusserliches*], che non sta in alcun rapporto individuale con il suo possessore, e quindi fa apparire anche il potere che egli esercita come qualcosa di assolutamente accidentale, esteriore ad esso⁶⁹.

6. Unità e separazione: lo *Stoffwechsel* e la problematica della *Trennung*

Infine, un ulteriore approdo del concetto di *Stoffwechsel* riguarda l'analisi del processo di separazione tra terra e lavoro salariato. A più riprese la trama teorica dei *Grundrisse* pone l'accento su un processo radicale e ambivalente di *denaturalizzazione* dei legami comunitari portato avanti dal modo di produzione capitalistico. Se «in tutte le forme in cui domina la proprietà fondiaria il rapporto con la natura [*die Naturbeziehung*] è ancora predominante», scrive Marx, «in quelle in cui domina il capitale, predomina l'elemento creato socialmente, storicamente»⁷⁰. Ciò significa che il *metabolismo con la terra* non è più regolato da un rapporto organicistico con la natura, ma dalle *forme* della mediazione sociale.

È soprattutto nelle pagine dedicate alle *Forme che precedono la produzione capitalistica*⁷¹ che Marx mette a fuoco l'emersione del modo di produzione capitalistico a partire dalla «separazione del lavoro libero dalle condizioni oggettive della sua realizzazione, dai mezzi di lavoro e dal materiale di lavoro», ossia a partire dal «distacco del lavoratore dalla terra quale suo laboratorio naturale [*Loslösung des Arbeiters von der Erde als seinem natürlichen Laboratorium*]»⁷². In uno dei più noti passaggi dei *Lineamenti di critica dell'economia politica*, possiamo leggere:

Non è l'unità degli uomini viventi e attivi con le condizioni inorganiche del loro ricambio materiale con la natura [*Stoffwechsels mit der Natur*], e di conseguenza la loro appropriazione della natura, bensì la separazione [*sondern die Trennung*] di queste condizioni inorganiche dell'esistenza umana da questa esistenza attiva, una separazione [*eine Trennung*] che è posta compiutamente solo nel rapporto tra salariato e capitale, che ha bisogno di una spiegazione o che è il risultato di un processo storico⁷³.

Il punto chiave, ciò «che ha bisogno di spiegazione», è il sorgere del proletariato da un processo storico che lo *separa tanto dai mezzi di produzione quanto dalla terra*⁷⁴. Il modo di produzione capitalistico spezza in maniera definitiva l'*unità naturale* dei lavoratori moderni con i propri presupposti materiali, sottraendo al contempo la possibilità di un'esistenza autonoma e indipendente dal rapporto tra capitale e lavoro salariato, tra produzione e produzione di plusvalore⁷⁵. Da un lato, la *Trennung* è alla base della trasformazione della «capacità» o «forza lavoro» in una merce peculiare, capace cioè di produrre più valore di quello necessario alla sua riproduzione. Dall'altro lato, essa

⁶⁹ Marx (1986a), in MEOC, XXX, pp. 483-4; MEGA² II/2, p. 20.

⁷⁰ Marx (2012), p. 33 (trad. it. mod.); MEGA² II/1, p. 42.

⁷¹ Ai fini di questo lavoro non è possibile dare conto in maniera analitica e dettagliata né degli snodi argomentativi delle *Formen*, delle sue innovazioni teoriche e storiografiche, né dell'ampia letteratura secondaria, rinviando ai seguenti lavori: García-Quesada (2022); Meiksins Wood (2015); Fineschi (2020); e i classici Hobsbawm (1964); Godelier (1970).

⁷² Marx (2012), p. 451; MEGA² II/1, p. 378.

⁷³ Ivi, p. 468; MEGA² II/1, p. 393.

⁷⁴ Per un'analisi sulla semantica della separazione dai *Grundrisse* al *Capitale*, cfr. Basso (2021), pp. 141-186.

⁷⁵ Meiksins Wood (2015), pp. 171-172.

trasforma anche la natura in una merce, facendo cioè di essa un oggetto sociale nuovo, omogeneo, quantificabile e capace di trasportare valore. In altri termini, il modo di produzione capitalistico introduce sia un nuovo rapporto tra i lavoratori salariati e la loro corporeità, il loro «corpo organico», sia un diverso rapporto di interscambio materiale con la terra, «corpo inorganico dell'uomo».

Certamente, questo tipo di *Trennung* non implica una *rottura* definitiva con la natura, il che non avrebbe alcun significato, quantomeno entro l'orizzonte materialistico marxiano che vede nell'*interscambio materiale* con la natura una condizione insopprimibile, che deve essere conservata dinamicamente⁷⁶. La separazione qualifica, invece, una specifica articolazione del rapporto di *interscambio metabolico tra gli esseri umani e la natura*, nella quale il denaro si inserisce come elemento *mediatore determinante*.

Il processo di scissione preso in esame rappresenta un *presupposto* della cosiddetta «accumulazione originaria o primitiva» del capitale, che non è immediatamente il prodotto del capitale ma che quest'ultimo deve costantemente *porre* come suo risultato. In altri termini, «la *formazione originaria del capitale* [...] non avviene nel senso che il capitale crea le condizioni oggettive del lavoro⁷⁷». Da un lato, il processo di separazione mette in condizione un determinato «*patrimonio monetario*» di appropriarsi tanto delle condizioni oggettive del lavoro quanto «di ottenere in cambio di denaro lo stesso lavoro *vivo* dagli operai divenuti liberi⁷⁸». Dall'altro lato, invece, il denaro stesso partecipa al processo della *Trennung*. Scrive Marx che esso «vi interviene come mezzo di separazione estremamente energico [*als ein höchst energisches Scheidungsmittel*], e in quanto partecipa alla creazione di *lavoratori liberi, spoliati*, privi delle condizioni oggettive⁷⁹».

L'analisi del processo di separazione della classe lavoratrice dai i suoi mezzi di produzione e dalla natura risulta cruciale per comprendere le specifiche coordinate della riproduzione sociale e biologica nel modo di produzione capitalistico. Se la dipendenza dell'uomo dalla natura e quindi l'esigenza di conservare storicamente il ricambio materiale con i suoi flussi rappresentano una condizione insopprimibile, ciò che è specifico del rapporto tra capitale e lavoro salariato è che, attraverso la *Trennung* dell'esistenza attiva dell'uomo dalle sue condizioni inorganiche e naturali, la riproduzione non è più assicurata ma viene mediata dai meccanismi del mercato e dai rapporti capitalistici di proprietà e produzione⁸⁰. Essa viene a dipendere, cioè, «dal fatto che il lavoratore rinnovi costantemente la vendita della sua capacità di lavoro [*Arbeitsvermögen*] ai capitalisti⁸¹». I lavoratori salariati non solo restano dipendenti dalla natura, ma adesso sono anche in balia delle forze e delle oscillazioni del mercato.

Da questa prospettiva, si può afferrare la specificità dello sfruttamento capitalistico. Nelle forme economiche precapitalistiche, dove la produzione e il ricambio materiale con la natura sono finalizzati alla produzione di valori d'uso, l'appropriazione del lavoro eccedente diviene possibile solo attraverso forme di coercizione extra-economica. Così, nei rapporti di schiavitù e signoria, dove non vige ancora la *Trennung* capitalistica, il lavoro schiavistico e servile non figura come condizione *soggettiva del lavoro*, ma come una condizione naturale, come pura proprietà del signore assieme alla terra e agli animali⁸². È

⁷⁶ Nel *I Libro de Il capitale*, ad esempio, Marx si riferisce al «ricambio materiale fra l'uomo e la terra [*den Stoffwechsel zwischen Mensch und Erde*]» come all'«eterna condizione di natura: la durevole fertilità del suolo» (Marx, 2024, p. 510; MEGA² II/10, pp. 454-455).

⁷⁷ Marx (2012), p. 488; MEGA² II/1, p. 409.

⁷⁸ Ivi, p. 489; MEGA² II/1, p. 409.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Cfr. Raimondi (2022), p. 226.

⁸¹ Marx (2018), p. 141; MEGA² II/4.1, p. 102.

⁸² «Nel rapporto di schiavitù e di servitù della gleba questa separazione [*diese Trennung*] non avviene; una parte della società è invece essa stessa tratta dall'altra come pura condizione *inorganica e naturale* della sua propria riproduzione [*als bloss unorganische und natürliche Bedingung seiner eignen Reproduktion*]. Lo schiavo non sta in alcun rapporto con le condizioni oggettive del suo lavoro; è invece il *lavoro stesso* sia sotto forma di schiavo sia in forma di servo della gleba, che viene posto come condizione *inorganica* della produzione [*als unorganische Bedingung der Production*] sullo stesso piano degli altri esseri naturali, accanto al bestiame o

solo con la società capitalistica, caratterizzata dal processo di separazione dei lavoratori dalla terra e dai mezzi di produzione, che emerge «una forma di sfruttamento puramente “economica”, basata sulla totale deprivazione dei lavoratori costretti a vendere la loro forza-lavoro in cambio di un salario⁸³». Ciò non significa che lo sfruttamento del lavoro salariato venga spogliato dei suoi connotati politici e giuridici, ma segnala la *politicità* interna dell'economico nella società capitalistica. Di conseguenza, la critica delle forme di sfruttamento deve oltrepassare la sola sfera etico-morale e afferrare criticamente le «regole di riproduzione specifiche⁸⁴» del modo di produzione capitalistico, tra cui le linee di *conflittualità* che plasmano il suo specifico *interscambio materiale* con la natura. Il governo della separazione rappresenta dunque un processo logico-storico e politico che, attraverso diverse articolazioni, percorre l'interna storia della modernità capitalistica: dai processi di *enclosures* della terra fino alla «grande industria».

In definitiva, nella *Trennung* Marx non critica la rottura di un'unità originaria, ma la perdita di controllo sociale da parte dei lavoratori salariati sulle condizioni e sui rapporti che decidono della loro riproduzione sociale, della loro cooperazione e della loro relazione con ciò che non è umano. Lo stesso rapporto metabolico tra il corpo organico e inorganico dell'essere umano, fra società e natura, sfugge così al controllo sociale, proprio perché regolato e dominato esteriormente dal capitale, il quale subordina lo *Stoffwechsel* all'imperativo della sua autovalorizzazione.

7. Conclusione

In conclusione, in questo percorso storiografico si è cercato di mostrare come l'analisi dello *Stoffwechsel* non possa essere separata dalle tematiche del denaro e del processo di *separazione*. È proprio attraverso la loro articolazione che è possibile restituire la cifra di novità della società capitalistica moderna. In questa fase della sua produzione teorica, Marx non ha ancora elaborato una riflessione sulla *discrasia* tra i sistemi sociali e quelli naturali, ma senz'altro ne ha gettato le basi. A partire dall'importante manoscritto *Reflection* del 1851, infatti, il concetto di *metabolismo* o *ricambio materiale* si rivela un operatore estremamente versatile. Esso risulta non solo uno strumento cruciale per mettere a fuoco le *forme* e le *strutture* che regolano il rapporto capitalistico con la natura, ma anche un modello concettuale funzionale all'analisi dello scambio e della circolazione delle merci, della riproduzione del capitale e della specifica connessione sociale che emerge nella società moderna. Soprattutto, ricorrendo al modello concettuale dello *Stoffwechsel*, la critica marxiana getta luce sui poteri impersonali che, nel modo di produzione capitalistico, dominano la connessione sociale tra gli esseri umani e tra questi e la natura. Interamente iscritto nell'ordine dell'accumulazione e della valorizzazione del capitale, il *metabolismo societario globale* assume così i tratti di una potenza estranea ai suoi stessi produttori e su di essi dominante.

Bibliografia

Sigle

- GW G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. Von der Rheinisch-Westphälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Hamburg 1957-.

come accessorio della terra [*in die Reihe der andren Naturwesen*]» (Marx, 2012, p. 468; MEGA² II/1, pp. 393-4).

⁸³ Meiksins Wood (2015), p. 176.

⁸⁴ *Ibidem*.

- MEGA² K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, dal 1975 al 1989: hrsg. vom IML beim ZK der KPdSU und vom IML beim SED, Dietz, Berlin (DDR); dal 1990 al 2012: hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Akademie, Berlin; dal 2013: hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, de Gruyter, Berlin/München/Boston.
- MEOC K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 1972 ss.; dal 2008, La Città del Sole, Napoli.
- Basso, L. (2021), *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*, Manifestolibri, Roma.
- Bing, F.C. (1971), "The History of the Word Metabolism", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. 26, n. 2, pp. 158-180.
- Burkett, P. (1996), "Value, Capital and Nature: Some Ecological Implications of Marx's Critique of Political Economy", *Science & Society*, vol. 60, n. 3, pp. 332-359.
- Daniels, R. (1988), *Mikrokosmos. Entwurf einer Physiologischen Anthropologie, (Erstveröffentlichung des Manuskripts von 1851)*, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris.
- Fineschi, R. (2020), *Tempo e storia nelle Formen. Riflessioni sul materialismo storico*, in G. Sgrò, I. Viparelli (a cura di), *Karl Marx (1818-2018). Eredità e prospettive*, La Città del Sole, Napoli, pp. 95-108.
- Foster, J.B. (2000), *Marx's Ecology, Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York.
- Foster, J.B. (2015), *I "Grundrisse" e le contraddizioni ecologiche del capitalismo*, in M. Musto (a cura di), *I "Grundrisse" di Karl Marx. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 150 anni dopo*, ETS, Pisa, pp. 181-200.
- Foster, J.B., Burkett, P. (2016), *Marx and the Earth: An Anti-Critique*, Brill, Leiden-Boston.
- Foster, J.B., Clark, B. (2016), *Marx and the Earth: An Anti-Critique*, Brill, Leiden-Boston.
- Foster, J.B., Clark, B. (2020), *The Robbery of Nature. Capitalism and Ecological Rift*, Monthly Review Press, New York.
- García-Quesada, G. (2022), *Karl Marx, Historian of Social Times and Spaces*, Brill, Leiden-Boston.
- Godelier, M. (1970), *Prefazione*, in M. Godelier (a cura di), *Marx, Engels, Lenin: Sulle società precapitalistiche*, Feltrinelli, Milano, pp. 9-96.
- Heinrich, H. (2023), *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, trad. it. a cura di S. Breda, PiGreco, Milano.
- Hegel, G.W.F. (2009), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Gesammelte Werke*, vol. 14, Meiner, Hamburg.
- Hobsbawm, E.J. (1964), *Introduction*, in K. Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, J.E. Hobsbawm (ed.), International Publishers, New York, pp. 9-65.
- Jahn, W., Noske, D. (1983), "Zu einigen Aspekten der Entwicklung der Marxschen Forschungsmethode der politischen Ökonomie in den Londoner Heften (1850-1853)", *Marx-Engels Jahrbuch*, Bd. 6. n. 10, pp. 121-147.
- Liebig, J. (1842), *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Physiologie und Pathologie*, Verlag von F. Vieweg und Sohn, Braunschweig.
- Lutz, L. (2022), *Karl Marx und die ökologische Krise. Die Bedeutung der Grundrisse für den ökologischen Diskurs der Gegenwart*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Marx, K. (1968), *Il capitale. Libro terzo*, trad. it. a cura di M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma; K. Marx, F. Engels, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band (Hamburg 1894)*, in MEGA² II/15, Akademie Verlag, Berlin 2004.

- Marx, K. (1980), *Statistische Betrachtungen über das Eisenbahnwesen*, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. 15, Dietz Verlag, Berlin, pp. 447-450.
- Marx, K. (1977) *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, in MEOC, vol. X, pp. 41-145.
- Marx, K. (1986a), *Bullion*, in (*Londoner Hefte 1850-1853. Heft VII-X*) in MEGA² IV/8, Dietz Verlag, Berlin, pp. 3-85.
- Marx, K. (1986b), *Reflection*, in (*Londoner Hefte 1850-1853. Heft VII-X*) in MEGA² IV/8, Dietz Verlag, Berlin, pp. 227-235.
- Marx, K. (1986c), *Frammento della prima stesura di "Per la critica dell'economia politica" (1858)*, in MEOC, vol. XXX, pp. 479-559; K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Urtext*, in MEGA² II/2, Dietz Verlag, Berlin 1980, pp. 17-93.
- Marx, K. (1986d), *Per la critica dell'economia politica*, in MEOC, vol XXX, pp. 295-452; K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in MEGA² II/2, Dietz Verlag, Berlin 1980, pp. 95-245.
- Marx, K. (2012), *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. I, trad. it. a cura di G. Backhaus, vol. I, PiGreco, Milano; K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Ökonomische Manuskripte 1857/1858. Erster Teil*, in MEGA² II/1, Akademie Verlag, Berlin 2006.
- Marx, K. (2018), *Risultati del processo di produzione immediato. Il "capitolo sesto inedito" del primo libro de "Il capitale"*, trad. it., G. Sgrò, La Città del Sole, Napoli; K. Marx, *Der Produktionsproceß des Capitals*, in MEGA² II/4.1; De Gruyter, Berlin-München-Boston 2011.
- Marx, K. (2024), *Il capitale. Libro primo*, trad. it. a cura di S. Breda, R. Fineschi, G. Schimmenti, G. Sgrò, Einaudi, Torino; K. Marx, F. Engels, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Hamburg 1890)*; in MEGA² II/10, Dietz Verlag Berlin 1991.
- Mau, S. (2022), *Mute Compulsion. A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*, Verso, London.
- Meiksins Wood, E. (2015), *Il materialismo storico nelle Forme che precedono la produzione capitalistica*, in M. Musto (a cura di), *I "Grundrisse" di Karl Marx. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 150 anni dopo*, ETS, Pisa, pp. 161-180.
- Moleschott, J. (1852), *Der Kreislauf des Lebens: physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe*, Verlag von Victor von Zabern, Mainz.
- Murrone, P. (2022), *Governare la necessità. Genesi e prospettive del concetto marxiano di Stoffwechsel*, in Clemenza, A., Di Blasio, F., Muscarnera, L. (a cura di), *Dall'operaismo a Marx*, Machina-DeriveApprodi, Roma, pp. 133-151.
- Murrone P. (2024), "Metabolismo ed Ecologia. La frattura del ricambio materiale dall'ecomarxismo a Marx", *Consecutio Rerum*, VIII, n. 15, pp. 135-160.
- Nail, T. (2020), *Marx in Motion. A New Materialist Marxism*, Oxford University Press, Oxford.
- Orland, B. (2014), *Die Erfindung des Stoffwechsels Wandel der Stoffwahrnehmung in der Naturforschung des 18. Jahrhunderts*, in B. Orland, K. Espahangizi, (hrsg.), *Stoffe in Bewegung. Beiträge zu einer Wissensgeschichte der materiellen Welt*, diaphanes, Zürich-Berlin.
- Orsucci, A. (1992), *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, il Mulino, Bologna.
- Padovan, D., Taffuri, A., Grasso, D., Sciullo, A. (2024), "Marx, decrescita e comunismo ecologico: dalla comunità-capitale alla comunità-natura", *Quaderni della Decrescita*, n. 1/3, pp. 154-176.
- Pawelzig, G. (1997), *Zur Stellung des Stoffwechselsbegriffs im Denken von Karl Marx*, in A. Griesse, H.J. Sandkühler, *Karl Marx zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*, Peter Lang, Berlin, pp. 129-150.
- Pradella, L. (2012), *Globalisation and the critique of political economy. New insights from Marx's writings*, Routledge, London.

- Raimondi, F. (2022), *Marx: la materia e le forme*, in G. Angelini, G. Bissiato, A. Capria, M. Farnesi Camellone, *Congetture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo*, Padova University Press, Padova, pp. 215-236.
- Ricciardi, M. (2019), *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Milano.
- Saito, K. (2014), "The Emergence of Marx's Critique of Modern Agriculture. Ecological Insights from His Excerpt Notebook", *Monthly Review*, n. 66/5, pp. 25-46.
- Saito, K. (2023), *L'ecosocialismo di Karl Marx*, trad. it. a cura di E. Lenzi, M. Pietrucci, Castelvevchi, Roma.
- Saito, K. (2024), *Il capitale nell'Antropocene*, trad. it. a cura di A. Clementi degli Albizzi, Einaudi, Torino.
- Sandkühler, H.J. (1997), *Zwischen Philosophie und Wissenschaft. Eine epistemologische Kritik der Marschen Bezugnahmen auf die Naturwissenschaft*, in A. Griesse, H.J. Sandkühler, *Karl Marx zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*, Peter Lang, Berlin, pp. 45-89.
- Schmidt, A. (2020), *Il concetto di natura in Marx*, trad. it. a cura di G. Bedeschi, Edizioni Punto Rosso, Milano.
- Schwann, T. (1839), *Mikroskopische Untersuchungen über die Übereinstimmung in der Struktur und dem Wachsthum der Thiere und Pflanzen*, Verlag der Sander'schen Buchhandlung (G.E. Reimer), Berlin.
- Sgrò, G. (2016), *La genesi della teoria marxiana del denaro, del feticismo e della crisi nei Quaderni di Londra (I-VII) e nel manoscritto "Reflection" (1851)*, in G. Sgrò (a cura di), *Crisi e critica in Karl Marx. Dialettica, economia politica e storia*, Arcoiris, Salerno, pp. 30-65.
- Wygodski, W.S. (1978), *Zum Manuskript „Reflection“ von Karl Marx in Heft VII der Londoner Exzerpte*, in AA.VV. (hrsgg.), *Studien zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des „Kapitals“ von Karl Marx. Ein Sammelband*, Die Wirtschaft, Berlin.

MARCELLO MUSTÈ*

PRAXIS E SAPERE
TRA I *GRUNDRISSE* E IL *CAPITALE*

Abstract: *Praxis and Knowledge: Grundrisse and Capital*

In the pages on machines in the sixth notebook of the *Grundrisse* and in Chapter 13 of the first volume of *Capital* on «machines and modern industry» Marx develops the theory of relative surplus-value to its full extent and announces the search for the third volume on the tendency of the rate of profit to fall. The theoretical assumption underlying this analysis can be found in the “abstract” presentation of the «labour process» in Chapter 5 of the first volume of *Capital*, where the nature of praxis is considered «independently of any *determined social form*». In the comparison between the two situations – concrete labour and the system of machines – the expropriation of knowledge from the producer and the incorporation of science into capital emerge as key elements in understanding exploitation. The relationship between praxis and knowledge also defines a new level of class conflict, centred on social intellect or “general intellect”, different from the one characteristic of the era of absolute surplus-value and the struggle for the “normal working day”.

Keywords: Class Struggle, Communism, General Intellect, Labour Theory, Philosophy of Praxis

Nella vicenda della filosofia e della storiografia europee, Marx è il primo pensatore che arriva a concepire la storia come una successione di “sistemi” (o “formazioni economico-sociali”), dotati ciascuno di un principio costitutivo e, inoltre, connessi in una relazione dialettica, determinata dall’idea di “rivoluzione”, dalla contraddizione (secondo la lettera della *Prefazione* del 1859) tra forze produttive e rapporti di produzione¹. Prima di lui, nei classici dell’illuminismo e in autori come Ranke, Droysen o Hegel, la storia umana era bensì disposta in un ordine progressivo e organizzata in “epoche”, ma non ancora scandita nel ritmo immanente delle diverse forme che l’operazione fondamentale del lavoro ha acquistato nel corso dei secoli. Di qui la centralità del pensiero di Marx e la sua persistente e insuperata attualità per il discorso storico.

La “filosofia della storia” edificata su tali basi prospetta due discontinuità fondamentali, l’una nel punto di inizio – il passaggio dalla natura animale all’artificio, chiarito preliminarmente nel primo capitolo dell’*Ideologia tedesca*² –, l’altra nel punto di arrivo, quando, unificata l’umanità nel mercato mondiale, si annuncia il passaggio dalla necessità alla libertà, dal capitalismo ormai compiuto al comunismo; nel mezzo, tra l’una e l’altra di queste “rottture”, si dispiega la lunga storia dello sfruttamento, o, come ancora si legge nella *Prefazione* del 1859, la «preistoria» delle società umane³. Tale “preistoria” è segnata dal gesto originario della separazione del consumo del signore dalla produzione del servo, per cui il lavoro di alcuni è destinato al consumo improduttivo di altri⁴. La divisione tra signori e servi – che si prolunga e si riproduce, sia pure in una forma sostanzialmente alterata, nel sistema moderno del capitale – ha come primo effetto la dissociazione e l’espropriazione del sapere – in quanto *puro sapere* e *theorein* – dall’operazione elementare della prassi. Tra *puro consumo* e *pura teoria* si stabilisce così un intreccio e una simbiosi inestricabile. Il processo di sviluppo del capitalismo porta alle estreme conseguenze questa

* Sapienza Università di Roma.

¹ Marx (1974), pp. 5-6.

² Marx, Engels (1979), pp. 18-22.

³ Marx (1974), p. 6.

⁴ Per la definizione della teoria dello sfruttamento in termini di consumo improduttivo, cfr. Rodano (1990), in particolare le pp. 5-27 (*Il concetto marxiano di rivoluzione*) e le pp. 71-85 (*Il signore in sé. Ragioni soggettive del suo apparire*).

rottura del rapporto tra teoria e prassi, vera e propria matrice della “preistoria” umana, fino al punto in cui, incorporata organicamente la scienza nel cervello del capitale, pervenuto al dominio della tecnica e al prevalere del capitale fisso e del sistema di macchine, il modello capitalistico incontra la sua contraddizione e tendenziale crisi. Il capitalismo, cioè, continua la vicenda dello sfruttamento, in quanto il sapere si erge contro la figura del produttore, ma al tempo stesso oltrepassa la tradizionale separatezza del sapere dalla produzione (una produzione asservita al principio del plusvalore), riportando le funzioni conoscitive all’interno della fabbrica.

1. Il processo lavorativo

La questione ora accennata, del rapporto tra scienza e prassi e della sua evoluzione nel capitalismo maturo, rende necessaria qualche breve considerazione sulla natura *filosofica* della ricerca di Marx all’altezza dei *Grundrisse* e del *Capitale*. È facile osservare (ma troppe volte è stato dimenticato dagli interpreti) che la riflessione filosofica di Marx aderisce, in una maniera che potremmo definire plastica, allo sviluppo della sua concezione della storia e della politica⁵. Fin dalle *Tesi su Feuerbach* e dall’*Ideologia tedesca*, Marx aveva eliminato qualsiasi accezione “trascendentale” delle categorie filosofiche, come ancora, in una linea che attraversa l’intero pensiero moderno (da Cartesio a Kant e oltre), poteva leggerla nell’idealismo “speculativo” di Hegel. Nel «sapere reale»⁶, come definì la nuova forma di pensiero che scaturiva dalla duplice critica di idealismo e materialismo, la teoria non precede né costituisce la prassi, ma, al contrario, è una sua *funzione*, che il pensiero astratto può elaborare e rendere cosciente, senza tuttavia “rovesciare” il rapporto tra i due termini. Si tratta (per adoperare il lessico che sarà di Antonio Labriola e di Gramsci) di una *filosofia della praxis*, nel senso che il primo momento (la filosofia) appartiene al secondo (la praxis), è a esso immanente, anche se la teoria astratta può enuclearne il senso e svolgerne compiutamente il discorso⁷.

Assunto il paradigma dell’economia politica per illustrare lo sviluppo del mondo moderno, il vocabolario filosofico di Marx si articolò sostanzialmente su tre livelli, sia pure con feconde e reciproche intersezioni reciproche. A un livello più profondo, Marx elaborò concetti destinati a spiegare l’*antropologia* della storia, concetti che non possono non essere presenti nella vicenda umana, al di là della differenza tra storia e «preistoria» (al di là, cioè, del fatto dello sfruttamento) e tra i diversi sistemi sociali⁸. Non si tratta di categorie “eterne”, ma di categorie concretamente “universali”, la cui validità rimane circoscritta alla storia dell’uomo, che possono essere considerate solo astrattamente dal pensiero, come materia e contenuto sempre determinati dalla forma di un sistema economico-sociale: categorie, per citare alcuni esempi, come la natura, il bisogno, la materia prima, il lavoro, il sapere, lo strumento, il valore d’uso, il consumo. Inoltre, Marx formulò (con l’aiuto dell’economia classica) una serie di categorie destinate a specificare l’intera «preistoria» dell’uomo, in quanto deformazione provvisoria dell’antropologia umana, a cominciare da quelle di “alienazione” e di “sfruttamento”. Infine, Marx mise a fuoco i concetti capaci di rappresentare la figura del capitale – come libertà soggettiva, eguaglianza formale, lavoro salariato, plusvalore relativo, sistema di macchine –, che indicano le trasformazioni della tarda modernità rispetto a tutta la precedente vicenda dello sfruttamento. Un discorso sulla *filosofia* di Marx (ne troveremo tra breve una conferma) dovrebbe anzitutto interrogarsi su queste stratificazioni concettuali e sui loro rapporti reciproci, al cui interno si situano anche i

⁵ Sono da riprendere, in questo senso, e ovviamente da ridiscutere, le tesi di Louis Althusser in Althusser, Balibar (1971), pp. 11-214.

⁶ Marx, Engels (1979), p. 14.

⁷ Sul concetto di “filosofia della praxis”, cfr. Mustè (2018).

⁸ Cfr. Finelli (2018), pp. 117-203 (soprattutto le pp. 177-186 su *Marx e l’antropologia*).

grandi problemi della logica (per esempio la dialettica) e del rapporto con la tradizione (per esempio con Hegel, Feuerbach e l'ideologia borghese).

Il nesso tra praxis e sapere costituisce un esempio illuminante di questa stratificazione e sovrapposizione di piani lessicali differenziati, ciascuno chiamato a illustrare, sul piano teorico, un diverso aspetto del problema. Nel primo libro del *Capitale*, dopo avere chiarito il carattere delle merci e della loro circolazione nel mercato capitalistico, avvicinandosi all'esposizione del meccanismo di valorizzazione, Marx analizzò il processo lavorativo nei suoi movimenti «semplici e astratti»⁹, come produzione di valori d'uso o di beni, «indipendentemente da ogni *forma sociale determinata*»¹⁰. Per la descrizione di tale operazione elementare (la produzione di valori d'uso), spiegò che non è necessario «presentare il lavoratore in rapporto con altri lavoratori», cioè evocare una specifica formazione economico-sociale, poiché si tratta di un'attività «comune egualmente a tutte le forme di società della vita umana»¹¹. Con il rinvio dal valore di scambio al valore d'uso, si entrava perciò in un terreno *antropologico*, per quanto «astratto» (perché per il materialismo storico la produzione è sempre segnata dal lavoro sociale), che non tocca la differenza specifica tra i diversi sistemi (segnata dalla differente configurazione del lavoro), ma che tenta di enucleare una dimensione fondamentale della storia umana¹².

Il passaggio più denso di questa riflessione è scolpito in quella formula dello «Stoffwechsel» che Delio Cantimori tradusse, non senza ingegno interpretativo, come «ricambio organico»¹³. Una immagine di straordinaria forza e difficoltà, chiamata a sottolineare la perfetta immanenza dell'uomo nella natura (l'uomo è «una fra le potenze della natura»¹⁴) e, tuttavia, la sua capacità di trascenderla, di dominarla e «assoggettarla», di vincerne il monotono «assopimento», attraverso il gesto primitivo della prassi, che è, nelle sue parole, tanto trasformazione del moto naturale quanto mutamento essenziale della «natura sua propria»¹⁵, creazione di storia. Un passo fondamentale, dunque, nel quale Marx, con una immagine vivida più che con un lungo discorso teorico, riscriveva il problema moderno del giusnaturalismo, della natura e dell'artificio. Tra il bisogno e il consumo – estremi naturali del sillogismo, presto trascinati nel vortice artificiale della civiltà – si disponevano, come termini medi della prassi umana, il lavoro vivo e concreto, gli strumenti e la capacità di produrre, attraverso la materia naturale, i beni utili (i valori d'uso) alla propria vita.

La praxis assumeva così il volto di un gesto umano, di una energia interna alla dimensione naturale, immanente in essa, e in grado, nello stesso tempo, di trascenderne i limiti nell'orizzonte di una storia. Nel tentativo di definirne la struttura, Marx ne chiariva il significato di *praxis razionale*, di un'azione attraversata, fin dall'inizio, dal momento dell'*ideazione*, capace di protrarsi «per tutta la durata del lavoro» come «volontà *conforme allo scopo*» e come «*attenzione*»¹⁶. Non dunque «volontà di potenza», pura energia vitale destinata a fissarsi successivamente in forme «apollinee» e intellettive, ma attività prece-duta e guidata dall'intelletto, da un fine propriamente razionale. Di fronte agli altri animali, alle più mirabili opere del «ragno» o dell'«ape», che «fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera», solo l'uomo possiede, nell'operazione del lavoro, la facoltà di anticipare «nella sua testa» il risultato della propria azione: «alla fine del processo

⁹ Marx (1980), p. 218.

¹⁰ Ivi, p. 211.

¹¹ Ivi, p. 218.

¹² Sul «processo lavorativo» sono ancora efficaci le pagine di Badaloni (1980), pp. 33-39. Cfr. anche Harvey (2014), pp. 109-130.

¹³ Cfr., in questo fascicolo del «Bollettino filosofico», l'articolo di Isabelle Garo, *Production et reproduction sociales chez Marx*. Nella vasta letteratura su questa tema, si vedano almeno: Foster (2000); Griesse (2006); Saito (2017); Schmidt (2017); Bergamo (2022). Per una utile sintesi, cfr. Bugli (2024).

¹⁴ Marx (1980), p. 211.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, p. 212.

lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nella *idea del lavoratore*, che quindi era già presente *idealmente*¹⁷. Tale qualità razionale della prassi giustifica, inoltre, la suddivisione del processo lavorativo semplice nei suoi momenti, nel “*lavoro stesso*”, nell’“*oggetto del lavoro*” e nei “*mezzi di lavoro*”; dunque la distinzione iniziale tra lavoro vivo e lavoro morto, articolazione dinamica che si oggettiva e «si estingue nel *prodotto*», nel valore d’uso: «Il lavoro si è oggettivato e l’oggetto è lavorato»¹⁸. E giustifica, infine, l’importanza assegnata alla «creazione di mezzi di lavoro», che porta alla definizione dell’uomo, con Benjamin Franklin, come «a toolmaking animal», un «animale che fabbrica strumenti»¹⁹.

La evidente ascendenza hegeliana di questa raffigurazione della prassi (del gesto attraverso cui l’uomo, in quanto ente naturale, si solleva al di sopra della natura), non deve tuttavia condurre a una lettura, per così dire, di tipo “idealistico” del paradigma teorico tracciato da Marx. L’idea che precede e guida l’azione, sfociando nell’oggettivazione del valore d’uso, non può essere intesa come idea “astratta” o “trascendentale”, ma deve essere concepita, essa stessa, come prodotto della prassi, che trova in questa la sua genesi, in un circolo omogeneo dove teoria e prassi, idea e azione, si presuppongono e si alimentano reciprocamente. Come sappiamo dal *Capitale* e, ancor prima, dall’*Ideologia tedesca*, le idee sono prodotte dall’uomo come gli altri valori d’uso e, proprio in questa forma, esse entrano nella produzione della vita umana.

Il processo lavorativo semplice, messo a tema nel quinto capitolo del primo libro del *Capitale*, presenta pertanto il sapere (l’ideazione) come momento interno e costitutivo della prassi e, inoltre, come qualità distintiva, in ultima istanza, dell’azione umana rispetto a quella genericamente animale. Il nesso sapere-prassi, così delineato, spiega dunque il passaggio, altrimenti oscuro, dalla natura alla storia propriamente umana, introdotto nel passo sullo *Stoffwechsel*. Il modo di produzione capitalistico conferisce a questo processo un carattere (la separazione tra produttore e mezzi di produzione, il valore di scambio) che determina una sostanziale *deformazione* di quel nesso. Infatti, nel lavoro concreto (come Marx definisce il lavoro orientato alla produzione di valori d’uso) la «creazione del valore» avviene «*qualitativamente*», «secondo il suo fine e il suo contenuto», mentre nella produzione capitalistica di merci lo stesso processo lavorativo «si presenta invece solo dal suo lato *quantitativo*» e, più precisamente, «si tratta ormai soltanto del *tempo*»²⁰. Nella bilateralità del processo produttivo²¹, dunque, il rapporto tra qualità e quantità si rovescia, nel senso che non è più il sapere che governa il tempo di produzione ma, al contrario, è il *tempo* del lavoro *astratto* che ormai guida e governa il sapere produttivo. Attraverso la separazione tra produttore e mezzi di produzione, è il sapere che, in primo luogo, viene sottratto al produttore. Privato del momento costitutivo dell’ideazione, il lavoratore è ridotto a semplice funzione pratica, nel fatto indistinguibile dalla vita animale. La scissione tra teoria e prassi, che caratterizza l’intera storia dello sfruttamento, si compie, come espropriazione del sapere al produttore, nell’epoca del plusvalore relativo, quando il fine dell’azione non è più l’oggettivazione dell’idea ma la valorizzazione. È in questa chiave che Marx ripensa, all’altezza del *Capitale* e in una chiave di ormai integrale storicizzazione, quel concetto di alienazione che aveva fatto la sua prima e scintillante prova nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ivi, p. 215.

¹⁹ Ivi, p. 214.

²⁰ Ivi, p. 229.

²¹ Cfr. ivi, pp. 232-237.

2. Il General Intellect

Per provare a chiarire la questione che il quinto capitolo del *Capitale* ha introdotto sul piano più radicale della riflessione filosofica, giova tornare brevemente alle pagine che nei *Grundrisse* Marx aveva dedicato al tema dell'intelletto sociale²². Pagine che, come è noto, vennero pubblicate in Italia per la prima volta nel 1964, nella forma incompleta di un "frammento sulle macchine", con il tentativo di dimostrare il successivo "passo indietro" che Marx avrebbe compiuto nel *Capitale*, dove, in un passo celebre, era arrivato a contrapporre il dispotismo della fabbrica all'anarchia della società civile. Per questa via, esse divennero quasi il manifesto di un marxismo "operaista", con la conseguente tesi della «resistenza della classe operaia», della costruzione di una razionalità e di una pianificazione alternative rispetto al modello dialettico per cui «solo limite allo sviluppo del capitale è il capitale stesso»²³.

Oggi possiamo leggere tali pagine per quello che sono, collocandole nel contesto di una riflessione larga sulle tendenze fondamentali del sistema capitalistico, sollecitata da fonti suggestive, come il libro di James Lauderdale sulla natura e l'origine della ricchezza e quello di Andrew Ure sulla *Philosophie des manufactures*, che certo condussero Marx a interrogarsi sugli scenari futuri dell'economia mondiale, oltre lo sguardo "scientifico" per lo più trattenuto sul presente inglese²⁴. Il risultato più rilevante conseguito nel sesto quaderno dei *Grundrisse* può essere indicato nella difficile definizione (o meglio nella ridefinizione, rispetto ai classici dell'economia politica) del concetto di capitale fisso, sostanzialmente assente, fatta salva qualche occorrenza, nel primo libro del *Capitale* ma centrale e decisivo nella struttura del secondo libro²⁵. Distinguendo tre figure della circolazione delle merci – il "processo complessivo", la "piccola circolazione", la "grande circolazione" –, Marx rifletteva sulle "interruzioni" del movimento fluido del mercato in cui il capitale viene incorporato in determinate cose, indicandole dapprima, all'interno del «processo complessivo», nella merce, nel denaro e nelle «condizioni di produzione», quindi, nel terzo momento della «grande circolazione», nel capitale fisso, quello che «è fissato al processo di produzione e viene in esso stesso consumato»²⁶, senza tornare nella sfera della circolazione. Nelle osservazioni che svolgono questo concetto, dove il capitale si presenta *come tale*, fissato in una cosa, in un *feticismo* che supera, per intensità, quello stesso della merce, Marx precisava che il capitale fisso è caratterizzato dalla dinamica del *logoramento* (una particolare specie di consumo produttivo) e che, in un senso stretto, esso deve essere identificato con il mezzo di produzione, con «il medio tra il lavoro vivo e il materiale da elaborare»²⁷. Rispetto a quanto si leggerà nel primo libro del *Capitale*, dunque, qui non è il capitale costante che individua la *forma* del capitale, ma il capitale fisso, che del capitale costante costituisce una parte, principalmente quella relativa al mezzo di produzione²⁸. Infatti, nel passo veramente decisivo di questa riflessione, Marx definiva il capitale fisso come «determinazione formale»²⁹ del capitale, oltre la triplice distinzione del «lato materiale» (materiale di lavoro, mezzo di lavoro, lavoro vivo), in quanto esso è la «differenza qualitativa del capitale stesso»,

²² Sul rapporto tra *Capitale* e *Grundrisse* si vedano: M. Montanari, *Leggere i Grundrisse alla luce del Capitale*, in Basile, Paolini, Zingone (2020), pp. 65-72 e l'*Introduzione* di Musto a Marx (2012), pp. 23-34.

²³ Panzieri (1976), p. 66. Su una linea analoga, si veda il più recente Negri (2019).

²⁴ Lauderdale (1967) e Ure (1836).

²⁵ Cfr. Napoleoni (1972), pp. 89-99 e Harvey (2024), pp. 363-439.

²⁶ Marx (1970), p. 369.

²⁷ Ivi, p. 370.

²⁸ «La parte del capitale che appartiene come tale al processo di produzione, è quella parte di esso che materialmente funge soltanto da mezzo di produzione» (ivi, p. 370); «il capitale che si consuma nel processo di produzione stesso, o capitale fisso, è, in senso enfatico, un mezzo di produzione» (ivi, p. 387).

²⁹ Ivi, pp. 388-389: «ora, nella differenza di capitale circolante (materia prima e prodotto) e capitale fisso (mezzo di lavoro), la differenza degli elementi in quanto valori d'uso è posta nello stesso tempo come differenza del capitale in quanto capitale, nella sua differenza formale».

ossia la figura compiuta che esso assume nel processo estremo e più maturo di formazione del plusvalore relativo.

La prima conseguenza della posizione assunta dal capitale fisso come «determinazione formale» del sistema consiste nel passaggio dalla sussunzione formale del lavoro al capitale (quando la forza-lavoro è ridotta a merce, acquistata nella sfera della circolazione e consumata nella fabbrica) alla sua sussunzione *reale*, nel senso che il feticismo, da ideologia che nasconde nella merce il rapporto tra i produttori, qui si realizza pienamente, poiché l'attività valorizzatrice del lavoro è ora nascosta e surrogata dalla macchina come incarnazione del capitale³⁰. Marx scrive, con lessico hegeliano, che «la appropriazione del lavoro vivo ad opera del lavoro oggettivato», che costituisce «il concetto stesso del capitale», ora «è posta» e si manifesta «come carattere del processo di produzione stesso»³¹. Con il prevalere del capitale fisso nella figura delle macchine, il concetto del capitale è dunque «posto», ovvero è diventato *realtà*, oltre la forma feticistica del lavoro come merce. Il soggetto immediato della produzione non è più l'operaio, ma la macchina, e il lavoro appare «frantumato» e «sussunto» al «potere che lo domina»³². In altri termini, rispetto alla descrizione del capitolo quinto del *Capitale*, dove il lavoro domina il processo di produzione di valori d'uso, la situazione è rovesciata, perché la produzione di merci, centrata sulla funzione del capitale fisso, riduce il lavoro vivo ad accessorio secondario e insignificante. Marx aggiunge che «la singola forza-lavoro scompare»³³, la vecchia figura individuale dell'operaio esce definitivamente di scena, rendendo anche desueta e superata l'immagine, derivata da Locke, della proprietà individuale, e che al suo posto compare la figura del «lavoro sociale», combinato, quel processo collettivo di cooperazione descritto da Andrew Ure come «un enorme automa».

La sussunzione reale del lavoro al capitale è solo un aspetto della condizione del capitalismo avanzato. Ciò che del lavoro vivo viene incorporato nel capitale è soprattutto l'ideazione, il sapere immanente all'attività produttiva di valori d'uso. In questo senso, il capitale prosegue la «preistoria» dello sfruttamento, in quanto ribadisce la separazione tra sapere e produttore, ma introduce una novità sostanziale, perché riunifica (sia pure nella forma distorta di quella espropriazione) sapere e processo produttivo. Rispetto alla vicenda premoderna, quando il sapere del signore si affermava nella figura metafisica di un puro *theorein*, il capitale riafferma la scienza come *funzione* della prassi, «preparando» e anticipando, così, la riappropriazione rivoluzionaria. L'incorporazione della scienza nel cervello del capitale, attraverso la centralità della macchina, costituisce il tratto essenziale del capitalismo maturo: la scienza, scrive Marx, diventa un «potere estraneo» sull'operaio, «come potere della macchina stessa»; «la scienza si presenta, nelle macchine, come una scienza altrui, esterna all'operaio»³⁴. Quindi «le macchine si presentano così come la forma più adeguata del capitale fisso, e il capitale fisso, se si considera il capitale nella sua relazione con sé stesso, come la forma più adeguata del capitale in generale»³⁵. Questo sapere incorporato nel capitale è descritto da Marx con quelle formule celebri, come «general intellect», «sapere sociale generale», «intelletto sociale». Il punto essenziale è che esso appare come «forza produttiva immediata»³⁶, come generatore di valore. Seppure parte del capitale costante, il capitale fisso acquista, rispetto alla lettera del primo libro del *Capitale*, una funzione analoga a quella del capitale variabile, in quanto capace di produrre ricchezza e

³⁰ Sul concetto di sussunzione reale, cfr., in questo fascicolo del *Bollettino filosofico*, l'articolo di Augusto Illuminati, «Marx e i regimi di sussunzione del lavoro», pp. 274-287.

³¹ Marx (1970), p. 391.

³² *Ibidem*.

³³ Ivi, p. 407.

³⁴ Ivi, p. 393.

³⁵ Ivi, p. 392.

³⁶ Ivi, p. 403.

nuovo valore. In sostanza, nella sua fase più matura, il capitale realizza questa doppia e convergente sussunzione, del lavoro vivo e del sapere.

L'idea che il valore delle merci fosse prodotto dalle macchine e non più dal lavoro, rappresentava uno degli aspetti principali del libro di Lauderdale sull'origine della ricchezza sociale. L'intera teoria del valore-lavoro, sostenuta in tutte le opere economiche di Marx (inclusi i *Grundrisse*), sembrava scossa da questa osservazione. È importante, dunque, chiarire come, qui e altrove, Marx accogliesse e, al tempo stesso, ridimensionasse questa ipotesi, potenzialmente distruttiva per la sua concezione economica. In un passo dei *Grundrisse*, egli offrì una precisa chiave di lettura per sciogliere questo problema: scrisse che il capitale fisso, «nella sua determinazione di mezzo di produzione, la cui forma più adeguata sono le macchine», produce certamente valore, cioè «aumenta il valore del prodotto», ma solo perché «è esso stesso prodotto del lavoro», «una certa quantità di lavoro in forma oggettivata»³⁷. Marx accoglieva, quindi, l'idea che, nel capitalismo maturo, il capitale fisso produce nuovo valore in forma *immediata*, ma ribadiva che, in forma *mediata* e nascosta, è il lavoro oggettivato, contenuto nella produzione della macchina, che determina la formazione del plusvalore³⁸. La distinzione tra produzione *immediata* e produzione *mediata* di valore consentiva a Marx di sottolineare la novità del sistema di macchine nella grande industria senza tuttavia rinunciare alla teoria del valore-lavoro. Ciò che cambiava era tuttavia il significato del lavoro, che non indicava più soltanto (come nella formazione di plusvalore assoluto) il lavoro vivo dell'operaio singolo, sia pure coordinato con quello di altri operai, ma il sapere incorporato nel capitale. Se la macchina non era produttrice, in ultima istanza, di nuovo valore, rappresentando l'apparenza e non l'essenza del fenomeno, restava il fatto che la funzione intellettuale, creatrice del capitale fisso, interpretata come «general intellect» e «lavoro sociale», doveva essere riconosciuta come fonte di valorizzazione, in coerenza, d'altronde, con la visione generale del processo lavorativo semplice, della praxis, in quanto costituita e orientata da un atto di ideazione dell'intelletto.

La distinzione tra valorizzazione *immediata* e *mediata* sfuggì in larga parte agli interpreti operaisti, che proprio per questo configurarono il conflitto sociale come «resistenza» e rivolta degli oppressi, come un atto esterno alla chiusa compattezza del sistema di pianificazione capitalistico. Allo stesso modo sfuggì a quegli interpreti il significato dialettico delle pagine, indubbiamente fondamentali, che Marx dedicò, nei *Grundrisse* e in altri testi, al tema del tempo liberato dal lavoro necessario. Secondo la logica del plusvalore relativo, il sistema di macchine della grande industria determina una riduzione generalizzata del tempo di lavoro necessario, cioè del tempo che la società dedica alla produzione «in forma immediata» dell'esistenza. Marx rileggeva a questa altezza la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione, per il fatto che il sistema capitalistico libera il tempo dal lavoro necessario ma, per la sua regola di sviluppo, non può fare altro che convertire il tempo liberato in pluslavoro e in «lavoro superfluo», continuando a misurare la ricchezza sociale in termini di «tempo di lavoro» e di «valore di scambio»: «non appena il lavoro in forma immediata ha cessato di essere la grande fonte della ricchezza, il tempo di lavoro cessa e deve cessare di essere la sua misura, e quindi il valore di scambio deve cessare di essere la misura del valore d'uso»³⁹. Non solo, dunque, nel «frammento sulle macchine» (a differenza di quanto riteneva Panzieri) «il vero limite della produzione capitalistica è il capitale stesso», ma questa contraddizione tra lo sviluppo del «general intellect» e la «base miserabile» dei rapporti di produzione capitalistici viene confermata e messa a fuoco in una maniera più precisa e definitiva. Il capitale non può, per la sua natura, cogliere l'opportunità sociale del tempo liberato dal lavoro necessario per una crescita generale della comunità.

³⁷ Ivi, p. 396.

³⁸ Cfr. Napoleoni (1976), pp. 46-100.

³⁹ Marx (1970), p. 401.

Sotto questo profilo, il comunismo è prospettato, nelle pagine dei *Grundrisse*, come la creazione di rapporti di produzione finalmente adeguati alla crescita di un «intelletto sociale», di un «general intellect»⁴⁰. Il “general intellect” non è dunque soltanto oppressione e sfruttamento (come certamente è nell’ordine sociale capitalistico), ma anche occasione rivoluzionaria di ulteriore sviluppo e di emancipazione sociale. Due sono le principali notazioni che Marx forniva in tale direzione. Da un lato, oltre il «tempo libero per alcuni», si delinea la possibilità di un «libero sviluppo delle individualità», sul piano della «formazione», dello «sviluppo artistico, scientifico ecc. degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per tutti loro»⁴¹. Nel momento in cui la produzione diventa pienamente sociale, l’«individualità» si riappropria, sul piano sociale, di funzioni espropriate, per certi versi immateriali, che pure contribuiscono allo sviluppo collettivo. D’altro lato, però, Marx accennava alla possibilità che proprio il capitale fisso, in quanto ricchezza sottratta alla sfera immediata della circolazione e del consumo individuale, diventasse il vettore di nuove e più alte forme di produzione, indirizzate a beni durevoli e comuni e non più a «oggetti di godimento» e a «valori di scambio immediati»: nel momento in cui «la società può attendere»⁴², perché il problema del bisogno appare in larga parte soddisfatto, il capitale fisso, reinterpretato come valore d’uso duraturo e sociale, può diventare il centro di una figura ulteriore della produzione.

3. Processo di scissione

Se la definizione del capitale fisso entrò negli svolgimenti analitici del secondo libro del *Capitale*, la teoria del “general intellect” diventò il fulcro di pagine fondamentali del primo e del terzo libro, dedicate alla formazione del plusvalore relativo e alla caduta tendenziale del saggio di profitto. La novità principale del *Capitale*, rispetto al sesto quaderno dei *Grundrisse*, consiste nel tentativo di illustrare la storia interna del sistema (articolata nei tre momenti della cooperazione semplice, della manifattura e della grande industria) e di “dedurre” la figura della macchina e la “forza demoniaca” del “mostro meccanico” o “grande automa” a partire dal modello iniziale, in parte primitivo, della cooperazione.

Il motivo teorico che guida queste pagine è dunque il tentativo di giustificare, attraverso un’analisi della dinamica storica del capitale, il passaggio dalla “figura semplice” della cooperazione al sistema di macchine propriamente detto. Si tratta di conciliare il carattere inaudito della produzione capitalistica, che deve continuamente operare «una rivoluzione nelle condizioni di produzione»⁴³, fino a perfezionarla nell’immagine di un produttore collettivo, distaccandosi così da ogni forma economico-sociale precedente, con la sostanziale prosecuzione della storia dello sfruttamento e della sua regola, fissata nei limiti dei suoi rapporti di produzione. Il filo conduttore della cooperazione, che guida tutta l’analisi della formazione del plusvalore relativo, permette di comprendere, nel suo sviluppo, questo carattere antitetico del sistema, moderno e, al tempo stesso, antico⁴⁴. La “figura semplice” della cooperazione, illustrata nel capitolo undicesimo del primo libro, fissa il punto di partenza, più *ideale* (come Marx non manca di sottolineare) che realmente storico, quasi il risultato immediato della *previous accumulation* (della separazione violenta dei mezzi di produzione dal produttore)⁴⁵, come un processo definito dalla combinazione dei lavori e dalla corrispettiva concentrazione dei capitali. Si potrebbe definire un processo di “sintesi”,

⁴⁰ Si veda la precisa ricostruzione dell’idea di comunismo in Musto (2018), pp. 228-252 e Petrucciani (2020), pp. 161-176.

⁴¹ Marx (1970), p. 402.

⁴² Ivi, p. 403.

⁴³ Marx (1980), pp. 353-354.

⁴⁴ Sul tema della cooperazione ha insistito molto, in una chiave diversa da questo articolo, Claeys (2018), pp. 142-176 (soprattutto le pp. 168 ss.).

⁴⁵ Cfr. Mustè (2024).

nel senso che unisce nel tempo e nello spazio ciò che nelle epoche precedenti era disperso nelle piccole aziende e nelle molteplici professioni indipendenti, a cui fa riscontro, nella fase di autentico decollo della manifattura (datato da Marx tra il XVI e il XVIII secolo), il movimento inverso dell'«analisi», quando il lavoro viene invece suddiviso e frantumato in operazioni semplici e unilaterali. Sorge allora la figura dell'«operaio parziale», «senza abilità»⁴⁶ e specifica competenza, divenuto inconsapevole del fine e del risultato del suo lavoro. Un processo che si rovescia, infine, nella creazione della «grande industria», non più ordinata dal lato della forza-lavoro, ma da quello del mezzo di lavoro: «Nella manifattura la rivoluzione del modo di produzione prende come punto di partenza la *forza-lavoro*; nella grande industria, il *mezzo di lavoro*»⁴⁷. Il processo che ha portato dalla cooperazione semplice alla manifattura si ripete, ma questa volta non è il lavoro a essere frammentato e diviso e poi riunito astrattamente nella fabbrica, bensì lo strumento, che vive la sua metamorfosi fino a diventare macchina e, inoltre, sistema automatico di macchine.

Il senso di questa storicità interna del capitale è indicato da Marx nel processo di espropriazione del sapere, quando la «connessione fra i [...] lavori» si contrappone all'operaio «idealmente, come *piano*» e «praticamente come *autorità*»⁴⁸. Un «*processo di scissione*»⁴⁹ che inizia con la cooperazione semplice, si sviluppa nella manifattura e si realizza pienamente nella grande industria, «che separa la *scienza*, facendone una potenza produttiva indipendente, dal lavoro e la costringe a entrare al servizio del capitale»⁵⁰. Infatti, se il significato dell'accumulazione capitalistica è la sottrazione del mezzo di produzione, accade che il capitale si definisca, in ultima istanza, nella subordinazione del lavoro vivo al lavoro morto, alla cosa che trattiene in sé e condensa l'opera del lavoro. Marx scrive che si realizza qui una *Verkehrung*, un «capovolgimento» rispetto al lavoro concreto, proprio perché nel capitale è il «lavoro morto che domina e succhia fino all'ultima goccia la forza-lavoro vivente»⁵¹. La *Verkehrung*, l'inversione, indica appunto il «processo di scissione», l'espropriazione del sapere dalla praxis, la «scissione fra le *potenze mentali* del processo di produzione e il lavoro manuale, la trasformazione di quelle in *poteri del capitale sul lavoro*», per cui l'abilità dell'operaio «scompare come un infimo accessorio dinanzi alla scienza, alle immani forze naturali e al lavoro sociale di massa»⁵². La *deformazione* del processo lavorativo semplice si compie qui, nell'inversione tra praxis e sapere e nel dominio conclusivo del sistema di macchine, come condensato delle «*potenze mentali*», della «scienza», nel mezzo di produzione, nella macchina, nella cosa che produce altre cose.

È evidente, nelle pagine del *Capitale* sulla grande industria, il tentativo di ripensare il grande tema dell'alienazione, che costituiva il centro teorico dei giovanili *Manoscritti* del 1844, a questa altezza, come separazione del sapere dall'operazione elementare del lavoro⁵³. Marx parla di una *Verkrüppelung*, di uno «storpiamento»⁵⁴ o mutilazione che colpisce non solo l'operaio di fabbrica, ma l'uomo in generale. Scrive che accade qui «la soppressione di un mondo intero d'impulsi e di disposizioni produttive», che «l'individuo stesso vien diviso», lacerato e frammentato, nel momento in cui la scienza gli viene sottratta e si erge di fronte a lui come cervello del capitale⁵⁵. Se la parola «alienazione» non veniva utilizzata, Marx cercava tuttavia di raccoglierne il significato, oltre l'antica accezione giovanile ancora segnata da un certo essenzialismo feuerbachiano, nel cuore dell'analisi economica

⁴⁶ Marx (1980), p. 393.

⁴⁷ Ivi, p. 413.

⁴⁸ Ivi, p. 373.

⁴⁹ Ivi, p. 405.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ivi, p. 467.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Sul concetto di alienazione, si veda la ricostruzione di Musto (2011), pp. 307-341.

⁵⁴ Marx (1980), p. 408.

⁵⁵ Ivi, p. 404.

e nella stessa configurazione *storica* e dinamica del sistema capitalistico. Alienazione e sfruttamento si unificavano in una sola funzione critica, rappresentata, in ultima istanza, dalla contrapposizione di scienza e lavoro.

La continuità storica del “processo di scissione” tra cooperazione semplice, manifattura e grande industria era garantita dalla figura degli “operai parziali”, che Marx collocava al centro del discorso: «Quel che gli operai parziali perdono si *concentra* nel capitale, di contro a loro»⁵⁶. Il problema della formazione dell’operaio parziale e dell’“operaio complessivo” portò Marx a distinguere, in un capitolo di particolare importanza e complessità, tra la divisione sociale del lavoro e quella «manifatturiera» o tecnica, superando così, in maniera netta, l’impostazione, di chiara ascendenza rousseauiana, che ancora si leggeva nell’*Ideologia tedesca*⁵⁷. Riportata la «divisione del lavoro *nella società*» alle differenti funzioni naturali nella famiglia e, soprattutto, al rapporto esterno tra le comunità, Marx sottolineava l’intreccio tra le due forme, poiché, da un lato, la divisione sociale rappresenta la condizione storica della divisione tecnica, mentre, d’altro lato, la divisione tecnica altera e incrementa, «sviluppa e moltiplica», la stessa divisione sociale del lavoro. Arrivato a questo punto, però, il discorso si riapriva, giacché Marx, dopo avere sottolineato «le analogie e i nessi» tra le due figure, concludeva che «esse sono non solo differenti *per grado*, ma anche *per natura*»⁵⁸. La differenza “*per natura*” era specificata nel fatto che, mentre la divisione sociale presuppone una pluralità di produttori e «la *dispersione* dei mezzi di produzione tra molti produttori di merci indipendenti l’uno dall’altro»⁵⁹, la divisione manifatturiera, al contrario, postula «la *concentrazione* dei mezzi di produzione in mano a *un solo* capitalista» e, di conseguenza, una organizzazione rigida e autoritaria del lavoro di fabbrica. Questa distinzione tra due differenti forme della divisione del lavoro portava Marx alla conclusione (avversata, come abbiamo visto, dagli interpreti “operaisti”) relativa al contrasto, nello stesso sistema capitalistico, tra «l’anarchia della divisione *sociale* del lavoro» e «il dispotismo della divisione del lavoro *a tipo manifatturiero*»⁶⁰, anche se, aggiungeva, esse «sono portato l’una dell’altro» nel modo capitalistico di produzione, a differenza di tutte le società precedenti, dove al dispotismo sociale si accompagnava un sostanziale pluralismo nella produzione.

Senza dubbio, in questo passaggio cruciale Marx attribuiva al capitalismo maturo – quel capitalismo in cui le funzioni del sapere si sono separate dalla praxis – la capacità di addezionare, in un solo orizzonte sistemico, il massimo dispotismo nel processo produttivo a una sostanziale anarchia del mercato, che rimane, in tale quadro, il mediatore (anarchico, secondo la regola del libero scambio) delle merci e della forza-lavoro. La rivoluzione avrebbe dovuto rovesciare questa situazione, restituendo alla forza produttiva una condizione di libero sviluppo e, al tempo stesso, immaginando forme di regolazione della vita sociale, oltre i meccanismi “anarchici” del mercato. È vero che, nell’analisi che Marx prospettava, restava qualcosa di irrisolto e, forse, non del tutto coerente con il resto dell’opera. La tendenza storica del capitale (evidenziata, per esempio, nel terzo libro) era indicata nel progressivo superamento della pluralità dei soggetti economici, nella concentrazione in poche mani della ricchezza produttiva, e quindi nel restringimento della logica del mercato e della concorrenza. Difficile immaginare, dunque, che il «dispotismo» della fabbrica avrebbe

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Cfr. Marx, Engels (1979), pp. 22-24. Una rilevante fonte dell’analisi della divisione del lavoro nell’*Ideologia tedesca* venne rivelata da Marx stesso nella *Miseria della filosofia* (Marx, 1976), p. 121. Si tratta di un libro di Pierre-Edmond Lémontey del 1801: *Influence morale de la division du travail, considérée sous le rapport de la conservation du Gouvernement et de la stabilité des institutions sociales*.

⁵⁸ Marx (1980), p. 397.

⁵⁹ Ivi, p. 399.

⁶⁰ Ivi, p. 400.

tollerato a lungo l'«anarchia» della società civile, che presupponeva, al contrario, l'esistenza di molteplici soggetti economici.

4. *Conflitto per il sapere*

Il conflitto sociale, osservato da Marx nel caso esemplare dell'Inghilterra, segue la medesima dinamica della storia interna del capitale⁶¹. In un primo tempo, esso è perfettamente riassunto nell'apologo dell'operaio di fronte alla tendenza smodata del capitalista a prolungare la giornata lavorativa, quando il proletariato rivendica la «giornata lavorativa normale»⁶², corrispondente al salario ricevuto, e si appella al suo contratto di acquisto, che ha retribuito il lavoro necessario e non il pluslavoro. Ma le cose cambiano in maniera sostanziale quando il sistema, con la creazione della grande industria e l'introduzione delle macchine, arriva a intensificare lo sfruttamento, secondo la regola del plusvalore relativo, e a sostituire il lavoro qualificato con la tecnica. Le pagine del capitolo tredicesimo del primo libro dedicate alla lotta di classe e alla legislazione sociale rappresentano, perciò, uno sviluppo e un'articolazione decisiva rispetto a quello che si leggeva, sullo stesso tema, nel *Manifesto* dei comunisti e negli scritti storici, a cominciare dal *18 brumaio*.

Le misure introdotte dalla legislazione inglese sulle fabbriche, volte a limitare il prolungamento della giornata lavorativa, a tutelare donne e minori e a garantire l'educazione elementare dei fanciulli, erano rappresentate come il risultato della «reazione della società» civile e della «ribellione della classe operaia»⁶³, che impongono all'avversario di classe un significativo contenimento alla brama insaziabile del capitale. Nell'analisi di Marx, la stagione delle riforme (ottenuta grazie alle sanguinose lotte del movimento operaio) conduce l'intero sistema a «un punto cruciale», nel quale «l'estensione della giornata lavorativa e l'intensità del lavoro si esclud[o]no a vicenda»⁶⁴, costringendo il capitale a gettarsi «a tutta forza e con piena consapevolezza sulla produzione di plusvalore relativo mediante un accelerato sviluppo del sistema di macchine»⁶⁵. È la forza stessa del movimento operaio, insomma, che determina la trasformazione del livello di sfruttamento, portando il capitale a rivoluzionare il modo di produzione, a distruggere «tutte le forme antiquate e transitorie» e a sostituirle «con il suo dominio diretto, senza maschera»⁶⁶. Secondo la logica più caratteristica del pensiero politico di Marx, le riforme costruiscono il terreno più avanzato della lotta di classe e preparano, per questa via, le condizioni della rivoluzione proletaria.

Arrivati a questo punto, le forme del conflitto cambiano necessariamente. Per quanto il capitale cerchi di addizionare lo sfruttamento intensivo alla tendenza persistente alla crescita di plusvalore assoluto, è sul piano del plusvalore relativo che si sposta il centro della battaglia sociale. Svuotato il lavoro nella figura dell'operaio parziale, trasferito il cervello sociale nella macchina e nel suo sistema integrato, quindi nella scienza ormai incorporata nella produzione finalizzata al plusvalore, il movimento operaio deve affrontare la sua ultima battaglia, quella davvero decisiva (dove la posta in palio è il «salto» di sistema), su questo terreno inedito, come lotta per la riappropriazione del sapere nella propria funzione produttiva. Il luddismo, evocato da Marx nei punti nevralgici dell'analisi, intuisce che il nuovo nemico di classe è la macchina, quel nuovo volto del capitale dentro cui si condensa la razionalità della scienza e il «piano» di sfruttamento; anche se, nella sua furia distruttrice, esso non comprende la natura del compito rivoluzionario, che non è quello di demolire il sapere raccolto nel «*mostro meccanico*», ma di appropriarselo e di ricongiungerlo all'opera costruttrice della praxis.

⁶¹ Cfr. Prospero (2021), pp. 685-1016.

⁶² Marx (1980), p. 269.

⁶³ Ivi, p. 453.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi, p. 454.

⁶⁶ Ivi, p. 549.

Bibliografia

- Althusser, L., Balibar, E. (1971), *Leggere il Capitale*, trad. it. a cura di R. Rinaldi e V. Oskian, Feltrinelli, Milano.
- Badaloni, N. (1980), *Dialettica del capitale*, Editori Riuniti, Roma.
- Basile, L., Paolini, C., Zingone, G. (2020), *Attraversamenti di Marx*, ETS, Pisa.
- Bergamo, J.N. (2022), *Marxismo ed Ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, Ombre corte, Verona.
- Bugli, F. (2024), "Marx e lo *Stoffwechsel*: retrospettiva di un concetto e delle sue fonti", *Iconocrazia. Rivista di Scienze Sociali e Filosofia Politica*, n. 25, pp. 51-62.
- Claeys, G. (2018), *Marx e il marxismo*, Einaudi, Torino.
- Finelli, R. (2018), *Karl Marx, uno e bino. Tra arcaismi del passato e illuminazioni del futuro*, Jaca Book, Milano.
- Foster, J.B. (2000), *Marx's Ecology*, Monthly Review Press, New York.
- Griese, A. (2006), "Karl Marx und die Naturwissenschaften, Beiträge zur Marx-Engels-Forschung", *Neue Folge*, n. 19, pp. 31-48.
- Harvey, D. (2014), *Introduzione al Capitale. 12 lezioni sul primo libro e sull'attualità di Marx*, trad. it. a cura di F. Ceccherini, La Casa Huscher, Firenze-Lucca.
- Harvey, D. (2024), *Leggere i Grundrisse. Un viaggio negli appunti di Karl Marx*, Alegre, Roma.
- Lauderdale, J. (1967), *An Inquiry into the Nature and Origin of Public Wealth and into the Means and Causes of its Increase*, Kelley, New York.
- Marx, K. (1970), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica. 1857-1858*, Volume 2, ed. it. a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze.
- Marx, K. (1974), *Per la critica dell'economia politica*, ed. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1976), *Miseria della filosofia*, trad. it. a cura di F. Rodano, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1980), *Il Capitale*, Libro primo, ed. it. a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (2012), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica. Grundrisse*, ManifestoLibri, Roma.
- Marx, K., Engels, F. (1979), *L'ideologia tedesca*, trad. it. a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.
- Mustè, M. (2018), *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma.
- Mustè, M. (2024), "Sulla violenza rivoluzionaria", *Asterisque*, n. 2, pp. 19-28.
- Musto, M. (2011), *Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi*, Carocci, Roma.
- Musto, M. (2018), *Karl Marx. Biografia intellettuale e politica. 1857-1883*, Einaudi, Torino.
- Napoleoni, C. (1972), *Lezioni sul capitolo sesto inedito di Marx*, Boringhieri, Torino.
- Napoleoni, C. (1976), *Il valore*, Isedi, Milano.
- Negri, A. (2019), "General Intellect a individuo sociale nei *Grundrisse* marxiani", *Comune&Metropoli*, 20 maggio 2019, <https://www.euronomade.info/general-intellect-e-individuo-sociale-nei-grundrisse-marxiani/>.
- Panzieri, R. (1976), *Plusvalore e pianificazione. Appunti di lettura del "Capitale" (1964)*, in Id., *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, a cura di S. Mancini, Einaudi, Torino.
- Petruciani, S. (2020), *Marx in dieci parole*, Carocci, Roma.
- Prospero, M. (2021), *La teoria politica di Marx*, Bordeaux, Roma.
- Rodano, F. (1990), *Lezioni su servo e signore. Per una storia postmarxiana*, Editori Riuniti, Roma.
- Saito, K. (2017), *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, Monthly Review Press, New York.
- Schmidt, A. (2017), *Il concetto di Natura in Marx*, Punto rosso, Milano.

Marcello Mustè

Ure, A. (1836), *Philosophie des manufactures, ou Économie industrielle de la fabrication du coton, de la laine, du lin et de la soie, avec la description des diverses machines employées dans les ateliers anglais*, L. Mathias, Paris.

Abstract: *Genesis of a Critical Thinking: The Young Marx*

Karl Marx's relation with philosophy was decisive. It marked his way of thinking and influenced the style of many of his writings. The period here scrutinized, 1838-1844 – years of intensive philosophical study –, proved essential for Marx. Among other things, it gave him solid foundations for understanding that civil society was the basis of the political state, and not the other way around, as argued by Hegel. For Marx the roots of philosophy had to be sought in the world, not outside it. Recognizing human alienation did not mean having overcome it. Self-consciousness that did not convert into political conflict did not help to advance the cause of human emancipation by a single step. The work of Marx (and Engels) is fundamental for opposing philosophies that do not seek the emancipation of the oppressed classes.

Keywords: Engels, Marx, Materialist Conception of History, Political Philosophy, Young Hegelians

1. *La formazione intellettuale di Marx (ed Engels)*

Il confronto con la filosofia, ovvero con gli interrogativi fondamentali e universali relativi alla conoscenza, all'etica e al senso stesso dell'esistenza, è un passaggio ineludibile per tutti i grandi pensatori dell'umanità. Fu così anche per Karl Marx e Friedrich Engels. Anzi, essendo nati entrambi in Germania, che al loro tempo costituiva il luogo più significativo del dibattito filosofico, il rapporto che ebbero con questa disciplina fu decisivo. Contraddistinse il loro modo di pensare e influenzò una parte considerevole dei loro scritti.

Marx nacque, il 5 maggio del 1818, a Treviri, una città al confine con la Francia. Era a essa appartenuta dal 1795 al 1814 e aveva beneficiato delle riforme economiche e politiche del Codice Civile Napoleonico, così come del clima culturale dell'Illuminismo¹. La famiglia di Marx si differenziava dalle altre per le discendenze rabbiniche. Tuttavia, dopo la riannessione della Renania alla Prussia, nel 1815, gli ebrei furono banditi da tutti gli uffici pubblici e suo padre Heinrich, consigliere di giustizia presso la corte d'appello, fu costretto a convertirsi per non perdere il lavoro. Scelse di entrare nella comunità protestante, nonostante a Treviri vi fosse un'ampia maggioranza cattolica. Libero da pregiudizi religiosi e sostenitore di tendenze liberali in politica, educò il figlio secondo moderni principi pedagogici e valori ispirati dal razionalismo. Anche il padre di Jenny – la donna che divenne sua moglie, nel 1843 –, Ludwig von Westphalen, eminente funzionario del governo e tipico rappresentante della classe tedesca più colta e liberale, influenzò positivamente la *forma mentis* di Marx. Lo aiutò a comprendere la centralità della questione sociale e lo introdusse alle idee di Henri de Saint-Simon, così come a numerosi classici della letteratura, tra i quali Omero e William Shakespeare².

Completato il liceo, Marx s'iscrisse alla facoltà di giurisprudenza dell'Università di Bonn. Lo fece per assecondare la volontà paterna che avrebbe voluto indirizzarlo all'attività forense. Un anno dopo, si trasferì alla più importante Università di Berlino e, rapidamente, gli studi di filosofia si imposero sempre di più su quelli di diritto. Il desiderio di intraprendere la carriera accademica prevalse su quello di dedicarsi alla professione

* York University, Toronto. Le pubblicazioni di Marcello Musto sono disponibili sul sito www.marcellomusto.org.

¹ Cfr. Nikolaevskij, Maenchen-Helfen (1969), p. 21 e Cornu (1962), p. 69 e, più in generale, Musto (2018), pp. 15-32.

² Cfr. Marx (1883), p. 441. In proposito cfr. anche Musto (2011).

giuridica. Dopo la morte del padre, nel 1838, Marx poté seguire questa strada più speditamente e, completata la sua dissertazione di laurea sulla filosofia greca, intitolata *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, fu nominato dottore in filosofia all'Università di Jena, divenuta, a seguito dell'involuzione conservatrice di quella di Berlino, una delle ultime roccaforti per le menti critiche. Infatti, con l'avvento al trono di Federico Guglielmo IV, si era sviluppata una forte reazione romantico-cristiana in tutta la Prussia e la filosofia hegeliana, che fino ad allora aveva goduto del favore del potere politico, era stata bandita dall'accademia.

Engels venne al mondo il 28 novembre del 1820, nella città di Barmen, al tempo uno dei principali centri industriali dell'Europa continentale. Apparteneva a una famiglia agiata che possedeva grandi cotonifici in zona e anche in Inghilterra, a Manchester. I genitori di Engels erano devoti calvinisti e l'ambiente nel quale educarono il figlio fu caratterizzato da una tetra atmosfera religiosa che vedeva nel pietismo – una tendenza del protestantesimo che, attraverso il misticismo, predicava l'ascesi e dell'espiazione dal peccato – la concezione dominante dell'essere umano e delle relazioni sociali³. Engels rivelò, molto presto, un carattere ribelle, uno spiccato senso dell'umorismo e un grande talento intellettuale, soprattutto per le lingue. Tuttavia, dopo aver studiato al liceo di Elberfeld, una delle migliori scuole della Prussia, non s'iscrisse all'università e venne spinto dal padre a proseguire l'attività commerciale di famiglia.

Dal 1838 al 1841, visse a Brema, dove svolse un tirocinio presso un'agenzia di importazioni ed esportazioni. Parallelamente alla sua attività di impiegato, coltivò il sogno di diventare uno scrittore. Cominciò a collaborare giovanissimo con la stampa locale e, con lo pseudonimo di Friedrich Oswald, nell'anonimato imposto dalle circostanze si prese beffa dello spirito religioso che aveva oppresso la sua adolescenza. Manifestò anche una coscienza sociale, avendo osservato la drammatica condizione nella quale vivevano gli operai della sua regione. Si sentì parte del nascente movimento che combatteva l'autorità dello Stato e della chiesa e simpatizzò per il gruppo della Giovane Germania in letteratura, nel quale figuravano Karl Gutzkow e Heinrich Heine, e di quello dei giovani hegeliani in filosofia. Deciso a prestare l'anno di servizio militare in una città universitaria, si convinse che Berlino fosse la scelta più adatta e li frequentò svariati corsi accademici.

Nel novembre del 1842, Engels ebbe un primo fugace incontro con Marx a Colonia, sulla strada per Manchester, dove si era recato per completare la sua formazione presso il cotonificio Ermen & Engels, in proprietà con il socio del padre. I loro percorsi si incrociarono nuovamente, per non separarsi più, quando egli, di ritorno in Germania, alla fine del 1844, passò per Parigi, dove risiedeva Marx. In Inghilterra aveva maturato una conoscenza delle nefaste conseguenze sociali dello sviluppo del capitalismo pari a quella di pochi altri militanti socialisti del continente. Aveva letto con passione le opere di critica sociale di Robert Owen e Thomas Carlyle, aderito alle mobilitazioni del movimento cartista e solidarizzato con la causa irlandese – grazie, specialmente, a quanto appreso dalla sua compagna Mary Burns. Soprattutto, aveva osservato con i propri occhi, nei distretti industriali di Manchester⁴, la povertà estrema nella quale era costretto a sopravvivere il proletariato e intuito i pericoli insiti nella filosofia liberale. Lo spietato egoismo, l'estrema concorrenza, la brutale indifferenza per il prossimo e la smisurata brama per l'accumulazione di ricchezza, a qualsiasi costo, erano alcune delle caratteristiche centrali della nascente era borghese che, diversamente da quanto proclamavano i suoi propugnatori, avrebbero prodotto una nuova terribile stagione di barbarie.

Engels partecipò, molto attivamente, alla lotta teorico-politica contro la borghesia e, a cominciare dal 1844, cominciò a firmare con il suo nome gli articoli che scriveva. Era già un militante politico ben formato, quando ebbe inizio la sua collaborazione con Marx. Attraverso percorsi diversi, avevano scelto entrambi la medesima missione per le loro esistenze ed erano accomunati da un'inestinguibile sete di sapere e da una irrefrenabile

³ Cfr. Mayer (1936), pp. 4-5.

⁴ Cfr. Marcus (1974), p. 179.

voglia di agire. Nacque così il celebre binomio che sarebbe stato presto sulle bocche di milioni di lavoratori, nelle sedi politiche e sindacali, nelle fabbriche e nelle piazze di ogni angolo del mondo: Marx ed Engels.

2. Il superamento della filosofia hegeliana

Nella Germania del tempo, pensare significava non poter prescindere dalle idee di Georg W.F. Hegel. La sua illustre carriera era culminata con la nomina, nel 1818, a professore di filosofia – e poi anche a rettore – dell'Università di Berlino, incarico che mantenne fino alla sua scomparsa avvenuta 13 anni dopo. Le teorie di Hegel rimasero un riferimento ineludibile anche dopo la svolta in senso restauratore di Federico Guglielmo IV, il quale assegnò la cattedra che era stata sua al rivale Friedrich Schelling, con il compito, per giunta, di estirpare “la mala pianta del seme panteista” seminato dall'autore della *Fenomenologia dello spirito*. Hegel rappresentava, comunque, uno snodo obbligatorio, sia per i sostenitori delle istituzioni prussiane che per i critici dello stato di cose esistente.

Marx ed Engels facevano parte del secondo campo, la Sinistra Hegeliana⁵. Questa corrente di pensiero riconosceva che, grazie a Hegel, la materia non era più ritenuta la negazione assoluta dello spirito. Tuttavia, contestava che essa fosse concepita, pur sempre, come una delle sue espressioni e che il finito fosse considerato solo un segmento dell'infinito. Insoddisfatti della nuova prospettiva a cui era approdata la filosofia idealista, i membri della sinistra hegeliana giunsero sino al punto di rovesciare l'ontologia di Hegel. Uno dei principi fondamentali della sua filosofia era la dialettica, ovvero il movimento della realtà, nonché la logica per intenderla. Generalmente associata alla triade tesi, antitesi e sintesi, essa costituiva per Hegel la legge che regola il divenire dell'assoluto, un processo in perenne mutamento. Il suo momento principale era la negazione della negazione (il principio base della dialettica era proprio quello di superamento [*Aufhebung*]) che permetteva di conservare quanto c'era di vero nelle parti manifestatesi in precedenza.

Gli oppositori di Hegel si scagliarono contro la sua accettazione della realtà e, per contrastare l'atteggiamento del maestro, adoperarono il suo stesso metodo dialettico, facendo leva, però, sull'elemento critico. Nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, uno dei suoi testi più conservatori, Hegel aveva affermato: «Tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale»⁶. I giovani hegeliani optarono nettamente per la prima parte di questa equazione. Non andava accettato tutto ciò che era esistente – altra cosa, comunque, rispetto alla concezione hegeliana di realtà – e la lotta per la libertà richiedeva un'inesorabile critica di tutte le idee e le istituzioni ritenute irragionevoli e dannose.

Pur divergendo tra loro, spesso molto aspramente, gli scolari ribelli di Hegel convergevano su un punto essenziale: la necessità di distruggere il mondo cristiano-borghese. La premessa di ciò era il superamento della sua teologia filosofica, che era divenuta sempre più conciliante con l'ordinamento politico vigente. In meno di un decennio, David Strauss, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess, Karl Marx e Max Stirner, assieme ad altri autori che aderirono allo stesso movimento di idee, redassero un gran numero di eccellenti scritti. Essi ebbero il potere non solo di rivoluzionare la filosofia, ma di enunciare anche teorie e concetti che furono alla base della nascita di alcune delle principali ideologie politiche della contemporaneità, quali l'ateismo, il materialismo, il comunismo e l'anarchismo.

Il primo obiettivo perseguito fu la lotta alla religione, considerata, in quel contesto, il presupposto per ogni critica. Gli elementi della realtà erano stati capovolti e andavano riposizionati correttamente. Soggetto e predicato erano stati invertiti. Nonostante fosse l'essere umano ad aver concepito dio, la filosofia tedesca continuava a sostenere che fosse stato dio ad aver concepito l'essere umano. Quanto partorito dalla sua testa era divenuto dominante. L'uomo creatore era soggiogato dalla sua stessa creatura. Una vera rivoluzione filosofica significava, prima di tutto, liberare gli esseri umani dalle puerili chimere divenute

⁵ Sul contesto accademico e culturale della Germania del tempo, cfr. Löwith (1949).

⁶ Hegel (1999), p. 20.

indiscutibili luoghi comuni. Sostituire “l’oppio del popolo” con la dimensione sensibile dell’essere umano avrebbe significato liberare le coscienze dall’inganno della fede e annientare le superstizioni che impedivano l’avvento del progresso e della scienza. Accanto a questa missione umanista ve n’era un’altra ancora più decisiva: colpire al cuore il sistema che, proprio mediante l’ideologia religiosa, si assicurava la passività delle masse e ritardava il cambiamento. Secondo Marx, «eliminare la religione in quanto illusoria felicità del popolo [voleva] dire esigerne la felicità reale»⁷. Non a caso, tra i piani di Bauer e Marx vi fu quello, rimasto irrealizzato, di fondare una rivista che avrebbe dovuto chiamarsi *Archivio dell’ateismo*.

L’autore che contribuì, più di ogni altro, alla missione di liberare la filosofia dalla speculazione metafisica fu Feuerbach. Egli mutò alla radice i termini del dibattito, argomentando che la filosofia doveva partire dall’essere umano e non, come nella mistificazione hegeliana, dall’assoluto. Con Feuerbach, filosofia e religione vennero dichiarate inconciliabili e il cristianesimo fu analizzato da un punto di vista prettamente antropologico⁸. Il pensiero di Hegel venne definito quale ultimo sostegno razionale della teologia e, in fin dei conti, come un impedimento per comprendere la vera dimensione del finito. Feuerbach ebbe l’indiscutibile merito di smascherare l’apparenza dell’idealismo e fu per questo che, nel 1888, il vecchio Engels volle rendergli il tributo che meritava con lo scritto *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*⁹.

Tuttavia, il sostegno alle teorie di Feuerbach rappresentò soltanto una fase di passaggio per Marx. Il primo, infatti, era rimasto nel campo della filosofia e aveva interrotto la sua critica proprio sulla soglia della sfera che più interessava il secondo: l’intervento politico. D’altro canto, Marx aveva attaccato ancora più violentemente Bauer e il suo gruppo, colpevoli di aver dato vita a un solipsismo filosofico chiuso nell’isolamento speculativo, privo di interesse per le masse e che aveva prodotto soltanto sterili battaglie di concetti¹⁰. Le radici della filosofia andavano ricercate nel mondo, non al di fuori di esso. Riconoscere l’alienazione umana non significava averla superata. L’autocoscienza che non si convertiva in conflitto politico non aiutava ad avanzare di un solo passo la causa dell’emancipazione umana. I giudizi nei confronti dei suoi compagni di lotta furono sempre molto severi¹¹, poiché fare chiarezza nella teoria era imprescindibile per affermarsi nella pratica.

La vera svolta, per Marx, stava nel sostituire una filosofia puramente speculativa con una filosofia dell’azione. Il compito della filosofia non poteva essere semplicemente la prese d’atto della realtà, ex-post; doveva contribuire a plasmarla. Il pressante desiderio di azione politica si tradusse nella critica della comparazione hegeliana tra la filosofia e la noddola di Minerva. Se quest’ultima prendeva il volo solo al crepuscolo, quando la storia aveva già fatto il suo corso¹², per Marx, al contrario, era indispensabile dare vita a un tipo del tutto nuovo di filosofia, una teoria immediatamente pratica che promuovesse la critica sociale.

La liberazione degli esseri umani poteva essere acquisita soltanto con strumenti reali e mediante la forza materiale. Occorreva operare un rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti, a cominciare da quelli proprietari. Con l’elegante stile letterario tipico dei suoi scritti giovanili, Marx argomentò che «l’arma della critica non [poteva] certo sostituire la critica delle armi». Sapeva bene, però, che «la teoria diviene una forza materiale non

⁷ Marx (1976), p. 191.

⁸ In proposito si vedano due importanti scritti di Ludwig Feuerbach: “Zur Kritik der ‘positiven Philosophie’”, (Feuerbach, 1981), del 1838 e *L’essenza del cristianesimo* (Feuerbach, 1997), del 1841.

⁹ Engels descrisse il suo testo come «un pieno riconoscimento dell’influenza esercitata su di noi, nel periodo del nostro *Sturm und Drang*, da Feuerbach – più che da tutti gli altri filosofi successivi a Hegel». Aggiunse che si trattava di «un debito d’onore non ancora assolto» (Engels, 2009, p. 5).

¹⁰ Cfr. Marx (1976), p. 193.

¹¹ Cfr. Fleischer (1970), p. 19; e Rossi (1974), pp. 148-149, 599.

¹² «La filosofia arriva sempre troppo tardi. Come pensiero del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell’e fatta. La noddola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo» (Hegel, 1952, p. 12).

appena s'impadronisce delle masse»¹³. Individuato nella classe operaia il principale protagonista dell'emancipazione umana, egli dichiarò che la filosofia trovava nel proletariato le sue armi materiali e che il proletariato trovava nella filosofia le sue armi spirituali. Gli parve la combinazione perfetta. Engels errò, dunque, quando nel pubblicare le *Tesi su Feuerbach*, nel 1888, aggiunse un "però" a quella che sarebbe divenuta una delle più celebri frasi di Marx: «I filosofi hanno solo diversamente interpretato il mondo; si tratta però di trasformarlo»¹⁴. Non vi era alcuna mutua esclusione tra l'interpretare e il trasformare. Al contrario, queste due azioni si compenetravano perfettamente tra loro.

Nonostante fosse molto più giovane degli altri componenti della Sinistra Hegeliana, Marx fu alquanto prolifico e, tra il 1843 e il 1846, redasse testi cruciali in relazione ai principali dibattiti del tempo. La gran parte di essi, però, non vennero dati alle stampe. Il suo straordinario spirito autocritico, nonché il convincimento di dovere approfondire ulteriormente i suoi studi, per sviluppare appieno le sue idee, gli impedirono di pubblicare un'opera significativa. Con l'eccezione di due articoli pubblicati negli *Annali Franco-tedeschi*¹⁵ – rivista che co-diresse con Ruge, nel tentativo di stimolare una sinergia tra la critica della filosofia germanica e il socialismo francese – e di *La sacra famiglia*, uscita nel 1845 e firmata assieme a Engels, anche se fu quasi solo opera sua, tutti gli altri lavori di Marx di questo periodo rimasero incompiuti. *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto*, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e *L'ideologia tedesca* videro la luce solo cent'anni dopo la loro stesura e generarono una rivoluzione nella storiografia marxista: la scoperta del "giovane Marx"¹⁶.

3. Produzione materiale e forme della coscienza

La filosofia tedesca discendeva dal cielo alla terra. Argomentava che era la coscienza a determinare l'esistenza. Interpretava la prassi in base alle idee. Si trattava, invece, di percorrere il cammino inverso, quello che conduceva dalla terra al cielo. Era l'esistenza che determinava la coscienza. L'origine delle idee presenti nella testa degli uomini poteva essere compresa solo se si teneva conto della prassi materiale dalla quale esse stesse derivavano. Non a caso le idee prevalenti nella società capitalista erano quelle della classe economicamente dominante. Gli individui sono condizionati dalle circostanze materiali nelle quali vivono. Le loro capacità intellettive sono fortemente influenzate dal contesto economico-sociale che ne favorisce l'affermazione o ne ostacola lo sviluppo.

Lungi dal costituire un elemento congenito dell'essere umano, secondo Marx (ed Engels), «la coscienza è, fin dall'inizio, un prodotto sociale»¹⁷. La formazione delle idee «è direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini». I loro pensieri e la loro dimensione spirituale sono «emanazione diretta del loro comportamento materiale»¹⁸. Questa tesi, egemone dopo il sovvertimento operato da Marx ma fortemente rivoluzionaria al suo tempo, costituì il nucleo centrale di una nuova visione della società e delle relazioni umane: la concezione materialistica della storia. La produzione materiale – e, più in generale, l'economia – aveva grande importanza per il progresso di religione, morale, arte e relazioni familiari, così come per l'evoluzione della scienza, dei rapporti giuridici e delle istituzioni politiche. Marx prese in esame questo assunto fondamentale anche nel poscritto alla seconda edizione del Libro I del *Capitale*, dove, ritornando sulla critica del lato mistificatore della dialettica hegeliana, asserì:

Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico, non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto. Per Hegel, il processo del pensiero che egli, sotto

¹³ Marx (1976), p. 197.

¹⁴ Marx (1972), p. 5.

¹⁵ Essi corrispondono a *Sulla questione ebraica* e la già citata *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*.

¹⁶ Su questo punto si rimanda a Musto (2015).

¹⁷ Cfr. Marx ed Engels (1972), p. 29.

¹⁸ Marx ed Engels (1972), p. 21.

il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini¹⁹.

Tuttavia, lungi dal concepire un rigido parallelismo tra le due sfere, nei *Grundrisse* Marx ammonì che non vi era sempre relazione diretta tra lo sviluppo economico-sociale e quello dei fenomeni ideologici e culturali. Argomentò che tra esse poteva verificarsi uno «sviluppo ineguale»²⁰. La produzione intellettuale degli uomini andava posta in connessione alle loro condizioni materiali, ma senza mai instaurare una rigida corrispondenza tra i due momenti. Diversamente, si sarebbe erroneamente ritenuto che, poiché i moderni sono «più progrediti degli antichi nella meccanica [...], dove[bbero] anche saper comporre un poema epico»²¹. Egli rifiutò ogni procedimento schematico che prospettasse un rapporto uniforme tra i diversi ambiti della totalità sociale. Anche la nota tesi inserita nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, – «il modo di produzione della vita materiale condiziona (o “domina”, come tradusse, per attenuarne ancora più il significato, nell'edizione francese de *Il capitale* del 1875) il processo sociale, politico e spirituale della vita in generale»²² – non va, pertanto, interpretata in chiave deterministica.

Ben altro fu, purtroppo, l'angusta dottrina marxista-leninista, secondo la quale le manifestazioni sovrastrutturali della società non erano che un mero riflesso dell'esistenza materiale degli uomini. L'esasperato economicismo che fu alla base del materialismo dialettico – la filosofia ufficiale del “socialismo reale” – ridusse ogni espressione dell'essere alla sfera materiale. I principi di questo catechismo ideologico furono, per lungo tempo, spesso in maniera strumentale, ingiustamente attribuiti a Marx e depotenziarono la forza del suo pensiero critico.

Gli anni trascorsi a studiare intensamente filosofia furono essenziali per Marx. Gli diedero, tra l'altro, solide fondamenta per intendere che la società civile era la base dello Stato politico e non viceversa, come argomentato da Hegel. Tuttavia, egli comprese presto che le sue indagini dovevano concentrarsi sull'analisi della produzione materiale degli uomini. Fu così che le sue ricerche, fino al 1843 di carattere preminentemente filosofico, storico e politico, si indirizzarono verso un campo che divenne il fulcro delle sue preoccupazioni teoriche e che non abbandonò mai più: la critica dell'economia politica.

Bibliografia

- Cornu, A. (1962), *Marx e Engels*, Feltrinelli, Milano.
- Engels, F. (2009), *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di G. Sgrò, La Città del Sole, Napoli.
- Feuerbach, L. (1981), “Zur Kritik der ‘positiven Philosophie’” (1839), a cura di W. Schuffenhauer, *Gesammelte Werke*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 181-207.
- Feuerbach, L. (1997), *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Bari.
- Fleischer, H. (1970), *Marxismo e storia*, trad. it. a cura di M. von Stein, il Mulino, Bologna.
- Hegel, G. W. F. (1952), *Philosophy of Right*, Eng. trans. by T.M. Knox, Clarendon Press, Oxford.

¹⁹ Marx (1980), p. 44.

²⁰ Marx (1968), p. 38.

²¹ Marx (1989b), pp. 182-183.

²² Marx (1987), p. 263. Quando Marx citò questa affermazione in una nota all'edizione francese del *Capitale* del 1872-75, preferì usare il verbo “dominer” per il tedesco “bedingen” (più comunemente tradotto come “déterminer” o “conditionner”): «Le mode de production de la vie matérielle domine [dominates] en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle», vedi Marx (1989a), p. 62. L'intento di Marx, nel fare ciò, era precisamente quello di evitare il rischio di postulare un rapporto meccanico tra i due aspetti. Cfr. Rubel (1971), p. 298.

- Löwith, K. (1949), *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, trad. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino.
- Marcus, S. (1974), *Engels, Manchester and the Working Class*, Manchester University Press, Manchester.
- Marx, E. (1883), "Karl Marx", *Die Neue Zeit*, vol. I, n. 10, pp. 439-446.
- Marx, K. (1968), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (1857-1858)*, vol. I, trad. it. a cura di E. Grillo, La nuova Italia, Firenze.
- Marx, K. (1972), *Tesi su Feuerbach*, trad. it. a cura di F. Codino, MEO, vol. V, Editori Riuniti, Roma, pp. 3-5.
- Marx, K. (1976), *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, trad. it. a cura di R. Panzieri, MEO, vol. III, Editori Riuniti, Roma, pp. 190-204.
- Marx, K. (1980) *Il Capitale, Volume I*, trad. it. a cura di A. Aiello, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1987), *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Eng. trans. by S.W. Ryazanskaya, MECW, vol. 29, pp. 257-417.
- Marx, K. (1989a), *Le Capital*, hrsg. von B. Henschel und H. Militz, MEGA², vol. II/7, Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, K. (1989b), *Theories of Surplus-Value II*, MECW, vol. 31.
- Marx, K., Engels F. (1972), *L'ideologia tedesca*, trad. it. a cura di F. Codino, MEO, vol. V, Editori Riuniti, Roma, pp. 7-574.
- Mayer, G. (1936) *Friedrich Engels*, Alfred A. Knopf, New York.
- Musto, M. (2011), *Ripensare Marx e i marxismi*, Carocci, Roma.
- Musto, M. (2015), "The Myth of the 'Young Marx' in the Interpretations of the *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*", *Critique*, vol. 43, n. 2, pp. 233-260.
- Musto, M. (2018), *Another Marx*, Bloomsbury, London.
- Nikolaevskij, B., Maenchen-Helfen, O. (1969), *Karl Marx*, trad. it. a cura di J. Lombardi, Einaudi, Torino.
- Rossi, M. (1974), *Da Hegel a Marx. III. La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Feltrinelli, Milano.
- Rubel, M. (1971), *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Rivière.

Abstract: *Autocracy and the Crisis*

Marx lived through five major crises and addressed them in his economic manuscripts, historical writings, and notebooks of extracts, many of which have only recently been published in the Marx-Engels-Gesamtausgabe. This article examines Karl Marx's theoretical and empirical analysis of the interaction between economic crises (the cyclical nature of capitalist economies, the recurrence of crises) and authoritarian regimes (the illiberalism of political government, particularly in France under the Bonapartist regime). In contrast to a deterministic approach, Marx observed how state intervention – through monetary policies, unproductive government spending, and credit manipulation – could temporarily mitigate economic crises, stabilize markets, social security, and prolong the duration of Bonapartism as both a repressive and modernizing force, capable of managing cyclical crises while aggravating social contradictions.

Keywords: Autocracy, Crisis of Legitimization, Economic Crisis, Political Capitalism, State Intervention

1. *Il momento autocratico*

Il filosofo tedesco Michael Brumlik (“Die Zeit”, 2.3.2017) ha invitato a rileggere il 18 Brumaio per decifrare una crisi della modernità politica, che vede l'emersione delle odierne leadership illiberali la cui venatura autoritaria viene resa con il neologismo “democrature”¹. In esse il capo rompe le mediazioni sociali e istituzionali esistenti per dialogare con la massa in una maniera immediata o populistica. Anche Marx, nell'analisi sulla centralizzazione del potere personale in Francia, è colpito dalla ossessione del presidente che, in “un totale isolamento”, forza le antiche procedure per assaporare la carica legittimante “dell'acclamazione, delle grida e dell'entusiasmo pubblico, del tripudio di piazza”². Il leader che sbandiera virtù carismatiche, Marx però lo definisce un mediocre bohème che si esibisce con le maschere del clown, contrappone l'unzione popolare ottenuta alle forme della rappresentanza e agli organi delle garanzie. Come salvatore indispensabile, egli reclama la necessità della destrutturazione dei regimi costituzionali. I loro riti e lungaggini legislative ostacolano il cammino della rigenerazione. La ricognizione marxiana sul fenomeno bonapartista, come esperienza autocratica che comprime il pluralismo e il conflitto,

non ha solo aperto la strada alla teoria sociologica e storica della rivoluzione nel XX secolo, ma è da considerare anche come uno studio classico e quindi ancora attuale per la teoria costituzionale e la teoria della democrazia parlamentare, soprattutto laddove Marx descrive con precisione la trasformazione della rivoluzione in controrivoluzione e autoritarismo³.

* Sapienza Università di Roma.

¹ Al tema è dedicato Beck-Stütze (2018).

² Marx (2018), p. 464. Sul “bonapartismo come forma specifica di esercizio autoritario del potere, legittimato socialmente e demagogicamente”, cfr. Brunkhorst (2018), p. 93.

³ Brunkhorst (2018), p. 19. Nel 1930 Thalheimer (2010) recuperava l'analisi di Marx per collegare il fascismo e il bonapartismo come fenomeni che tagliano le componenti pluralistiche del sistema politico e conferiscono al leader il ruolo del “mediatore”.

Mentre conduce l'indagine sulla caduta della instabile seconda repubblica francese, abbandonata dalle élite imprenditoriali spaventate dal conflitto in un regime politico di massa, a partire dai quaderni degli anni '50 Marx comincia la sistematica raccolta di testi economici, di statistica, di storia e dati utili per identificare le diverse tipologie di crisi (1817, 1825, 1836, 1846-7, 1857)⁴. La loro periodicità decennale autorizza a parlare di crisi ciclica come un fenomeno regolare di congiuntura riconducibile alla febbre speculativa generalizzata, con i fenomeni di recessione, eccesso di produzione o contrazione di consumo. Nel carattere differenziale di ciascuna manifestazione di panico che segue una crisi commerciale, comune ad ogni evento ciclico è che, dopo un periodo di tempo di riassetto, che arriva di norma sino a due anni, il sistema economico riesce a riassorbire gli effetti dei crampi. Quando il tempo si prolunga, la crisi scava nel profondo e assume i tratti di caduta di sistema: «Più a lungo durerà la crisi, più dolorosa sarà la resa dei conti»⁵. Per questo impatto diseguale delle contrazioni economiche, Marx distingue tra la crisi del 1847 (di sistema, con mutazione di regime) e quella del 1857 (di congiuntura, e senza alcun «terribile schianto»). La crisi di congiuntura, che si dipana senza una compromissione del regime politico (alcuna «campana a morto per l'impero» si è udita), ha i lineamenti diversi rispetto alla crisi strutturale che coinvolge economia, istituzioni, credenze. Quella del 1847, in particolare, viene interpretata da Marx come una cesura a due tempi, in un primo momento si avverte l'urto per l'innovazione (repubblica, politica di massa), in una seconda fase, dopo che gli effetti del fenomeno di sovrapproduzione e di aumento dei prezzi delle materie prime (cotone, seta, lana), sono attenuati e Marx accenna alla «piccola crisi commerciale» dell'autunno 1851, predomina un rinculo nel segno della reazione (colpo di Stato, potere della persona).

Anche l'Inghilterra fu investita dallo choc del 1847 (quanto agli esiti di esso Engels parla di «un costante declino dello spirito del riformismo politico»⁶) ma gli effetti di sistema del collasso furono circoscritti alla sospensione del *Bank Charter Act* del 1844, decisa al fine di salvare il mondo bancario e finanziario con un intervento discrezionale da parte del governo. In tempi normali, quando la legge è notoriamente lettera morta, le banche vogliono essere sostenute dalla finzione del suo regolare funzionamento; e nei momenti di emergenza, i soli in cui la legge potrebbe essere veramente operante, chiedono di liberarsene con un ukase del governo⁷. Con una modica alterazione del primato della legge vigente rispetto alle prerogative dell'esecutivo, il meccanismo inglese, secondo la valutazione di Marx, nel complesso tiene. Con accantonamenti temporanei del dogma della separazione della gestione dell'economia dal governo politico della società, Londra riesce a controllare le impennate di un sistema di credito fittizio e a bloccare il pendolo di un meccanismo che si inceppa a intervallo decennale. Anche per il ritardo della ideologia del suffragio universale, vale a dire per la mancanza di un regime politico di massa paragonabile al quello della seconda repubblica francese, la censura morale contro il mero abuso del credito non divampa in crisi sociale. Per questo il sistema produttivo accoglie le crisi quale passaggio inevitabile come «i cambiamenti di stagione», e per raffreddare le tensioni alla politica basta redigere una legislazione più accorta sulle società per azioni, il credito. La stessa crisi commerciale, che dall'Inghilterra si trasferisce per contagio in Francia, a Parigi diventa una crisi lunga che determina la genesi di rotture politiche. Esplosa nel 1847, la crisi economica percorre fasi successive di espansione e di stagnazione per tramutarsi in una situazione di emergenza politica che abbatte la Monarchia di luglio e impianta la seconda Repubblica. Marx è attento alle aporie di una costituzione bicefala (assemblea versus Eliseo e caotica coabitazione di poteri rivali), alla vacillante composizione politica della repubblica dei monarchici (la repubblica tricolore,

⁴ Marx (2018), p. 152. Sulle crisi in Marx, cfr. Amin (2009), Schieder (2018), Carchedi e Roberts (2023) e Szepeński (2022).

⁵ Marx (2018), p. 177.

⁶ Engels (1983), p. 122

⁷ Marx (1983), p. 7.

con il suo sistema di governo spersonalizzato, è l'occasione di una tregua tra i legittimisti e gli orleanisti, tra la borghesia terriera e la borghesia industriale e finanziaria, per i quali «la corona poteva appartenere solo a una testa»). Alla radice della erosione della cornice repubblicana a endemica instabilità per via di gracili coalizioni-fazioni allestite dalla borghesia al potere, Marx pone la distanza irriducibile distanza tra chi intendeva la rivolta solo come un'iniziativa concentrata su obiettivi politici, e forze che invocavano il mutamento sociale. La mancata convergenza di queste due prospettive (quella politico-costituzionale e quella sociale-materiale) condusse alla crisi del parlamentarismo rimasto privo di ampie basi di sostegno. «Il segreto dell'ascesa di Bonaparte va ricercato da un lato nel reciproco indebolimento delle parti antagoniste e, dall'altro, della coincidenza del suo colpo di Stato con l'inizio di una fase di prosperità per il mondo commerciale»⁸. Mentre si raffredda la contrazione economica con i suoi effetti deprimenti sull'industria alta rimane la polarizzazione politica in un quadro di incertezza sulle sorti dell'ordinamento.

Per comprendere l'ascesa al potere dell'autocrazia bonapartista, Marx intreccia riflessione costituzionale e statistiche, dinamiche elettorali e indagini empiriche per penetrare nell'intersezione politica-economia. La Francia di metà secolo non riesce a convivere con gli urti della crisi, che dall'economia dove peraltro l'effetto si era fatto «solo locale e insignificante» si è trasferita nelle ideologie, perché la borghesia, che si caratterizza per «la totale apatia, lo stato d'animo blasé, l'indifferenza politica» non può gestire gli esiti di una competizione di massa senza un appello «all'uomo indispensabile»⁹. Sullo sfondo dei movimenti interconnessi del mercato mondiale, a supremazia britannica, e soprattutto entro una specifica configurazione delle classi, la coalizione proprietaria sorta in Francia nei primi decenni dell'800, attorno all'abbraccio di Stato-grandi opere e finanza, non riesce a reggere l'urto di una celere mobilitazione collettiva. In una situazione di incertezza sugli esiti dello scontro, essa offre il sostegno all'usurpatore (un giocatore esperto «i cui nervi si erano fatti rigidi e impermeabili come il cuoio, e la cui ultima carta, in caso di estremo pericolo, è una guerra»¹⁰), che demolisce le condizioni di vita di ogni organo differenziato, compreso lo stesso potere parlamentare, conquista storica che Marx non a caso fa rientrare tra le «istituzioni progressive» dell'età borghese. Nel continuo passaggio di regimi, un elemento di continuità è il codice civile, che conferisce certezza alle relazioni economiche e proprietarie, e l'esercito, che compare come motore di ogni sommovimento e garante dello Stato-macchina:

Un grande storico moderno ha detto che fin dai tempi della grande rivoluzione la Francia è sempre stata a disposizione dell'esercito. Di certo, nel periodo dell'impero, in quello della restaurazione, sotto Luigi Filippo e durante la repubblica del 1848, varie classi si sono alternate al potere. Nel primo di questi periodi predominarono i contadini, i figli naturali della rivoluzione del 1789; nel secondo, i grandi proprietari terrieri; nel terzo, la *bourgeoisie*; mentre l'ultimo, seppure non nelle intenzioni dei suoi fondatori, bensì di fatto, si è rivelato un tentativo abortito di ripartire il governo in quote paritetiche tra i rappresentanti della monarchia legittima e quelli della borghesia di luglio. Eppure tutti questi regimi si basavano ugualmente sull'esercito. La Costituzione della repubblica del 1848 non fu forse concepita e proclamata durante uno stato d'assedio, ovvero sotto il predominio delle baionette? E la repubblica non era impersonata dal generale Cavaignac? Non fu salvata dall'esercito a giugno del 1849, per essere infine abbandonata da quello stesso esercito a dicembre del 1851?¹¹.

Nell'affresco di Marx, entro una stessa forma di Stato si alternano differenti coalizioni sociali e, in un quadro istituzionale ancora non consolidato, quello militare è il fattore interveniente che innesca processi di rottura e di conservazione. Il potere dormiente della

⁸ Marx (2018), p. 463.

⁹ Engels (1983), p. 97.

¹⁰ Marx (1983), p. 164.

¹¹ Marx (2018), p. 474.

spada è un elemento centrale nella costituzione materiale e nelle fasi di turbolenza sociale il suo ruolo coercitivo e simbolico si ridesta quale garante di ordine.

Una politica di massa per la borghesia francese, questa è la convinzione di Marx, è possibile solo entro un sistema a tonalità populista che altera il conflitto ingovernabile con l'acclamazione del leader. La differenza di classe spezza l'omogeneità sociale dei cittadini istruiti e proprietari e rende impraticabile la rappresentanza individualistica concepita quale forum politicamente neutrale per avviare una discussione disinteressata attorno al bene comune. Contro una costituzione come quella del '48, che oltre al conflitto tra gli attori contemplava anche il "piccolo margine di manovra" con la disponibilità al compromesso in aula, insorge un blocco di potere che rifiuta il parlamentarismo sostituendolo con la "république cosaque". Anche se con restrizioni formali della cittadinanza operaia attraverso un requisito di residenza, la il parlamento eletto con il suffragio maschile garantisce la rappresentanza delle classi lavoratrici accanto ad altre forze sociali eterogenee. Oltre al parlamento, entro cui le élite suonano il violino nella contesa oratoria per determinare la legislazione, per Marx le principali vittime della soluzione autocratica sono i luoghi dell'opinione pubblica¹².

Rispetto alla raffigurazione di una sfera pubblica discorsiva, entro cui si confrontano soggetti tra loro abituati a canoni razionali di valutazione, il nuovo regime imprime una torsione verso le manifestazioni del mito. Avverte Marx che nella sua mentalità Bonaparte «non riconosceva nella storia altra causalità che l'azione misteriosa di influssi fatalistici, che fuggono alla ragione e che spesso elevano un impostore al potere supremo»¹³. Nel contesto di una personalizzazione del vincolo politico muta l'impianto dell'oratoria politica. Già nella retorica più tradizionale si avverte nel rapporto con l'uditorio una accentuazione del momento dell'*actio*. «L'arte oratoria francese dipende interamente dall'azione, dal tono, dallo sguardo e dalla gestualità dell'interprete, capaci di trasformare parole che risultano monotone alla lettura in fiammate verbali e scariche elettriche in chi le ascolta dalla viva voce dell'oratore»¹⁴. Con il governo autocratico la recitazione, l'*actio*, diventano veicoli imprescindibili per il trascinarsi demagogico. Con il suo linguaggio che maschera i volti, simula moderazione mentre colpisce, annuncia pace proprio quando gestisce la «proditoria uccisione della repubblica francese», Bonaparte somiglia ad un "grand saltimbanque" che non varca «il confine tra il mestiere dell'attore e il ruolo dell'eroe». Senza il "superficiale pregiudizio razionalistico" del Grande Napoleone, il "melodrammatico sostituto" è caratterizzato da una "machiaavellica impenetrabilità" che lo accompagna nella ricerca di vie di fuga utili per uscire dalle zone d'ombra. Ecco allora il ricorso "alle selfdenying declarations di Luigi Bonaparte", alla ambiguità per coprire gli scacchi e dissimulare. Nell'azione reale di governo "il missionario di Legge e Ordine" urta con la resistenza di un principio di realtà. Tra il principio di realtà, che ridimensiona le narrazioni prive di ancoraggi, e la seduzione del carisma, che ha bisogno della continua carica verbale, nella fotografia marxiana, si palanca una tensione che scandisce le tappe del regime personale.

Due "contraddittorie pretese", avverte Marx, hanno inciso nella ascesa di Bonaparte al potere. La prima, giustificava il colpo di Stato con «la missione di salvare la *bourgeoisie* e l'ordine materiale dall'anarchia rossa che si sarebbe potuta scatenare a maggio del 1852». La seconda istanza sosteneva invece che la fine della repubblica irresoluta era una condizione indispensabile per «salvare i lavoratori dal dispotismo borghese concentrato nell'Assemblea nazionale»¹⁵. Questi "due pretesti diametralmente opposti", ovvero tutelare la borghesia contro le istanze sovversive dei lavoratori e proteggere i lavoratori contro la

¹² Cfr. Brunkhorst (2018), p. 225. Sui risvolti costituzionali dell'analisi di Marx e il nesso con la tradizione repubblicana radicale, cfr. Leipold (2024) e Tuck (2016). In taluni passaggi la società civile comprende istituzioni non statali, dalla Chiesa ai media, ai circoli sociali, alle associazioni professionali e alle imprese private (Leipold, Nabuls, White, 2020).

¹³ Marx (1983), p. 164.

¹⁴ Marx (2018), p. 482.

¹⁵ Ivi, p. 50.

voracità della borghesia, non erano di fatto conciliabili. Il principio di realtà, che soprattutto nelle crisi si ridesta, avrebbe evidenziato nell'usurpatore del potere (Marx lo descrive non a caso citando il passo della Repubblica di Platone relativo al tiranno, che è solo uno schiavo dominato da paura, terrore e pena, per questo detestato quale «nemico di tutto ciò che è sacro»¹⁶) le insormontabili «difficoltà antitetiche di mostrarsi simultaneamente come il predone e il patriarcale benefattore di tutte le classi». La decisione sulle scelte economiche fondamentali (sulle entrate fiscali, sui benefici) avrebbe comportato l'onere di scelte più nette e rivelato così, sotto il peso «degli eventi che marciano più velocemente della riflessione», che *governance* personale «non poteva dare a una classe senza togliere all'altra». Garantendo la fiducia al regime con servizi, interventi fiscali, pianificazione di opere, interventi fiscali, accordi interstatuali, le fortune del sistema dipendono dalle condizioni di riproduzione dell'economia e dalle varie forme di cooperazione con gli Stati europei richieste per stabilizzare il commercio e gli equilibri militari. Marx non esclude che un autocrate «non privo di astuzia» possa comunque commettere errori nel governo secondo imperativi contraddittori e così dissolvere la sua coalizione di supporto.

2. Caserma, opinione e capitale

Il confinamento della decisione in un centro di comando autonomo, rispetto alle domande filtrate in un parlamento come arena di conflitto, è il rimedio trovato in una situazione politica di emergenza che rende più difficile il reperimento del consenso in un contesto di forte radicalizzazione sociale. Salito all'Eliseo in un momento di «miglioramento del commercio che si verificò proprio nel momento in cui la situazione politica peggiorò»¹⁷, Bonaparte ha bisogno di positive condizioni economiche per distribuire le risorse a disposizione del governo. Può così porsi come interprete di un potere arbitrare tra le classi e in grado di ricomporre le fratture attraverso politiche paternalistiche volte ad accontentare tutti gli interessi. Lo storico Winkler denuncia l'aporia per la quale l'equilibrio tra le classi, che si completa con il dominio della persona quale custode dell'autonomia funzionale del potere, farebbe cadere con la nozione di un esecutivo indipendente, insieme alla spiegazione puramente strumentale dello Stato, anche il valore esplicativo della dimensione di classe. Egli avverte che, con il regime personale considerato indipendente dalla fenomenologia sociale, «la concezione materialistica della storia sembra aver raggiunto i suoi limiti: la base sociale non pare più in grado di determinare la sovrastruttura politica, ma le è subordinata»¹⁸.

Al pari della formula del potere come comitato d'affari, anche la nozione di autonomia-indipendenza del governo del leader, come sostegno peculiare a un capitalismo altrimenti politicamente fuori controllo, è da intendersi come una fotografia sociologica dell'esecutivo esistente, non come un inquadramento logico-concettuale del fenomeno statale. La relazione strumentale, funzionale o arbitrare del governo con le strutture sociali non è comunque decifrabile attraverso la semplice composizione economico-professionale dei membri dell'esecutivo. Con la nozione di indipendenza Marx allude al comando che non ha più i limiti del mandato elettorale competitivo, del vicolo della fiducia parlamentare, dei controlli esercitati da organismi di garanzia, dalla pressione di portatori di interessi, dalla sfera pubblica discorsiva. Anche il dispositivo autocratico sebbene concentri tutto il potere nella persona non è comunque per lui l'arnese di uno strumentalismo politico che decide senza fondamento. La macchina governativa non può trascendere la dinamica della società e dell'economia che in ogni caso permane come fondamento delle astrazioni politiche. Quindi il canone della indipendenza (da una coalizione di interessi che non ha risorse

¹⁶ Ivi, p. 169.

¹⁷ Cleaver (2024).

¹⁸ Winkler (1999). Marx identifica cinque organi dello Stato: la burocrazia, l'esercito, la polizia, la chiesa e la magistratura cfr. Leipold, Nabuls, White (2020). Sulla teoria storica dello Stato con autonomia relativa cfr. Teeple (2025), p. 61. Sul dibattito «strumentalista versus strutturalista», cfr. anche Bourdieu (2015). Sul cosiddetto marxismo politico cfr. Anievas, Nisancioglu (2015).

politiche da giocare con efficacia entro gli organi della rappresentanza) è solo congiunturale, non indica la comparsa di un ordinamento che vibra quale frammento isolato e frutto di puro volontarismo. L'autonomia della sfera politica non comporta la negazione che le decisioni coprano interessi economici ben visibili e mutevoli ma allude al riconoscimento secondo cui la tutela di un ordine materiale edificato nella modernità avviene nelle sedi specializzate della mediazione politica e con la forma astraente del diritto (esaurimento di ogni patrimonialismo politico)¹⁹.

Rispetto al "normale" rapporto tra Stato e società, che attiva il circuito della rappresentanza (astrazione politica) come funzione della produzione di merci attraverso lo scambio di merci (economia di mercato), il modello bonapartista di governo segna tuttavia una devianza. Evocando in esso la presenza di un «antagonismo fondamentale tra la società civile e il colpo di Stato», Marx postula che il momento del dispotismo militare segni, con un leader volitivo e dinamico che nessun organo formale poteva turbare, una eccezione rispetto al nesso regolare Stato-società civile come emerso nel tempo storico borghese e non cancellabile a lungo neppure con la torsione autoritaria²⁰. Da questa eccentricità nei confronti del nesso tra la decisione politica e la razionalità del sistema di mercato, egli desume l'ipotesi di una durata limitata di un regime che mostra la sua provvisorietà per via della sua ossatura contraddittoria. Separando potere sociale e potere politico, questa pare a Marx l'essenza del bonapartismo, non si cancella la "funzione" dello Stato rispetto alla società, la si mantiene con forzature e improvvisazioni. Al di là di decisioni su singole questioni rilevanti che il governo può adottare secondo discrezionalità, la macchina amministrativa-giuridico-coercitiva non può comunque oltrepassare gli imperativi scolpiti nelle oggettive leggi dell'economia.

Le esigenze funzionali di una società che si presenta ancora nella sua connotazione privatistica (non sussiste una vincolazione politica diretta dei produttori) e riveste l'ordine proprietario con le transazioni mercantili e le tipologie dei codici, presuppongono una fitta ragnatela di interessi, con una estensione mondiale e con una vigilanza dei governi europei. Per questo operare tra le connessioni dell'ordine economico mondiale, Bonaparte si preoccupa di non rompere la complicità con le altre cancellerie e di non turbare con mosse avventate le compatibilità delle finanze, del debito, del denaro. Nella sua gestione del potere, Marx scorge il gioco di pressioni e scambi tra volti differenti. Egli segnala il ruolo politico della burocrazia guidata da imperativi di autoconservazione dello Stato, la crescita di influenza di funzionari statali e politici professionisti meglio retribuiti, la visibilità dell'esercito come chiave per il controllo della situazione di emergenza. Nel regime pretoriano la caserma è un luogo così rilevante nella geografia del potere che appannato pare l'interesse della classe economico-sociale dominante.

Se in tutte le epoche passate la classe dominante, la cui ascesa corrispondeva a uno specifico sviluppo della società francese, vedeva nell'esercito la propria ultima ratio contro gli avversari, era in ogni caso uno specifico interesse sociale a prevalere. Nell'epoca del secondo impero è l'interesse dell'esercito stesso ad affermarsi. L'esercito non ha più il compito di conservare il dominio di una parte della società su un'altra, bensì quello di sostenere la propria supremazia, che personifica nella sua propria dinastia, sulla società francese in generale²¹.

In un sistema di tipo pretoriano, il dominio (di classe) è ridimensionato rispetto alla supremazia (il "dominio della pura spada").

Rimarcando l'autonomizzazione tendenziale della caserma rispetto alle richieste della coalizione degli interessi, Marx parla di "pericolo" quando l'esercito rappresenta lo Stato contro la società e "le mitraglie i moschetti" vengono esibiti contro i partiti. Neppure con le

¹⁹ "Marx fu il primo economista a tematizzare il ruolo della stipulazione deliberata all'interno di una fabbrica" (Murphy, 1994, p. 571).

²⁰ Tuck, Macedo (2024).

²¹ Marx (2018), p. 474.

“baionette intelligenti”, e l’attività dei “gallonati stallieri di Bonaparte”, il governo riesce però a troncare il richiamo all’imperativo che viene del rapporto di produzione. La supremazia dell’esercito ha quale conseguenza ideologica lo sviluppo dei miti della nazione e della guerra alimentata (la nuova triade è diventata per Marx “Infanterie, Cavallerie, Artillerie!”). Per quanto il capo-autocrate abbia il comando di un esercito privato disposto ad usare la forza, l’accettazione della sua sovranità dipende pur sempre dall’attitudine a congelare il disagio sociale, che nella contrazione del consumo individuale divampa nelle fasi cicliche dell’economia in attesa che l’accumulazione evolva di nuovo secondo il circolo crisi, ripresa, ricaduta. Il richiamo alla necessità del sostegno, benché sganciato dalla arena parlamentare, preme sul governo del capo, che reclama appoggi misurabili attraverso l’introduzione dei plebisciti. Nelle pagine di Marx traspare la consapevolezza della complessità del regime autocratico, anch’esso contiene infatti un impasto di consenso e forza che richiede delle analisi accorte circa il suo rendimento istituzionale. «Benché sia imperatore in grazia dell’esercito, Bonaparte non può opporsi oltre un certo limite all’opinione pubblica, della classe media come della classe operaia»²². Il regime è condannato a convivere con la contraddizione (tra repressione e dinamiche plurali) perché, malgrado il “servilismo delle corti di giustizia francese”, spuntano scrittori indipendenti, rinasce una “nuova opposizione liberale” nel segno della fondamentale antinomia tra autoritarismo e società civile moderna²³.

Rispetto alla repubblica quale forma impersonale, l’impero come regime della persona recupera un residuo di teologia politica. Non a caso il capo assume le sembianze di un “semidio” le cui decisioni frutto di “un gioco d’azzardo”, rinviando alla imponderabilità della “provvidenza scesa in Terra”. La miscela di esercito, terra, denaro, sacro rivela le difficoltà di funzionamento delle strutture politiche del “governo dei pretoriani”. Spiega Marx:

Tra tutti i ruoli di governo, il più impegnativo è quello di un civile a capo di uno Stato militare dispotico. In Oriente la difficoltà è in qualche modo risolta trasformando il despota in un dio, i cui attributi teocratici non permettono di applicare al dominus il medesimo metro che si applica ai suoi uomini di mano. Nella Roma imperiale la deificazione degli imperatori, pur non garantendo uguale protezione, discendeva dalla medesima necessità. Ora, Luigi Bonaparte è un civile (anche se ha curato l’edizione di una storia del cannone), ma non può adottare l’espedito dei Romani²⁴.

Con la milizia e taluni riti della teologia politica, Napoleone ricerca una autolegittimazione del potere esecutivo grazie al plebiscito che per lui è un condono del colpo di mano. Con tali ritrovati, il sistema politico si chiude in un circuito separato dalle domande (restringimento della rappresentanza, estensione del potere dell’esercito, dei prefetti) e la società sollecita la mano statale per trattare con le strutture burocratiche le disfunzioni della libera concorrenza (sorveglianza politica del sistema economico). Cade così «ogni pretesa di realizzare una forma più o meno rispettabile di governo regolare»²⁵.

Con le sue ossessioni sui complotti e le cospirazioni contro il leader, che giustificano nuove leggi repressive come “la loi des suspects”, il regime personale altera le funzioni del moderno Stato rappresentativo («la sua doppiezza d’animo lo tenta a fare il doppio gioco perfino con se stesso»²⁶). Una decadenza non solo istituzionale, culturale, civile ma anche morale viene rintracciata da Marx nel regime dell’usurpatore. «La crisi commerciale ha necessariamente sgretolato la base materiale dell’impero, che non ha mai posseduto altra base morale se non la temporanea demoralizzazione di tutte le classi e di tutti i partiti»²⁷. In un clima di caduta della razionalità politica e di senso della responsabilità, il

²² Ivi, p. 165.

²³ Marx (1983), p. 615.

²⁴ Marx (2018), p. 489.

²⁵ Ivi, p. 466.

²⁶ Ivi, p. 169.

²⁷ Ivi, p. 463. Sul tema cfr. Robinson (2014); Cleaver, Bell (1982).

bonapartismo non a caso evoca, per la conservazione dell'obbligo politico, la esibizione della carta ultima del militarismo²⁸. La funzione economica del governo vanta risultati incerti per cui "Napoleone seconda edizione" è indotto a ricercare diversivi in modo da schivare «la fatale necessità che condiziona la durata del suo potere. La guerra è la condizione che gli consente di conservare il trono»²⁹. Quando le politiche adottate alimentano lo scontento nelle aspettative di ceti variegati, in vista della durata ecco "il commediante" avviare una guerra vana intrapresa con falsi pretesti. La sua "fanfara di guerra" che accompagna le "periodiche incursioni fuori delle frontiere" determina però panico, esplosione della borsa, crisi commerciali e timori diffusi nei ceti medi per l'incertezza dei guadagni prodotta dalle imposte belliche per finanziare «l'eccitazione di imprese guerresche»³⁰. Secondo Marx all'errore del capo, che è guidato da una alterata razionalità politica, nella sua politica economica e internazionale bisogna aggiungere anche la sensazione nei ceti medi di aver commesso un errore originario con l'introduzione dell'autoritarismo entro un paese moderno. La classe media percepisce che il dispotismo militare, con il regime "dei cannoni da dodici libbre", non elimina la crisi industriale e anzi aggrava le crisi finanziarie attraverso spese eccessive dirottate nel settore bellico. Per questo rimostranze contro il potere sorgono in una sfera pubblica ma in cui alto è il numero di testate, livello di scolarizzazione e laicità.

Secondo Marx non esiste una corrispondenza semplice tra le decisioni del "Napoleone volgare" e la efficace funzione di ripristino dell'equilibrio di classe. Per districarsi tra le esigenze eterogenee del capitale bancario, monetario e industriale e quelle degli altri ceti sociali il governo può sbagliare i calcoli alla base della paternalistica legislazione escogitata per impedire che la ritornante convulsione industriale risvegli la classe dormiente ed eroda ogni appoggio al potere. Se la funzione del regime è connessa alla rinascita di una spinta alla produttività, alla ripresa degli affari, al rilancio della speculazione, le condizioni della personale sopravvivenza del capo lo inducono a preparativi bellici che alterano la razionalità delle politiche. Quando mancano risultati apprezzabili sul piano materiale, il potere investe nell'immaginario con preparativi militari in vista di "un nuovo interludio bellico" come occasione per recuperare consenso. Marx avverte però che il bellicismo non sempre è un calcolo efficace perché il suo costo scontenta i coltivatori per la riduzione del numero di lavoratori agricoli capitata durante la guerra di Crimea, che contribuì ad un tale aumento dei salari da indurre i contadini proprietari a protestare contro il regime e a introdurre macchinari. Egli accenna al fatto che, investito dai poteri economici influenti per servirsene come strumento docile di conservazione del dominio, la condotta di Bonaparte suscita in realtà anche apprensione, disincanto. Gli interessi forti pensavano di servirsi del suo "assolutismo dittatoriale" che azzittisce stampa, parlamento, classi per ripristinare gli anni d'oro. E invece nel corso d'opera, scossi dalle difficoltà economiche, i ceti colpiti dubitano della loro scelta. Pensano di aver commesso un errore di strategia, e per questo «c'è malumore nei palazzi reali, ma non meno di quanto ce ne sia nelle case dei banchieri e dei magnati d'industria»³¹. Le attese delle agenzie del capitale non significa che siano con efficacia corrisposte da un capo irregolare, con un programma sfuggente, che in sostanza «è un sacco da cui può uscire di tutto; e solo il tempo ci dirà che cosa»³². Esiste una indeterminatezza irriducibile nel gioco della politica e nel calcolo degli attori e degli interessi. Senza accarezzare più la prospettiva di un crollo automatico del regime, («sembra poco probabile che il commercio e l'industria francesi potranno evitare il tracollo, che provocherà eventi politici più o meno gravi e colpirà in misura disastrosa la stabilità del credito e degli affari non soltanto in Europa, ma anche in America»³³), Marx è comunque persuaso che il potere personale è minato da una ampia reazione ai prezzi elevati delle

²⁸ Robinson (2020).

²⁹ Marx (1983), p. 451.

³⁰ Ivi, p. 450.

³¹ Marx (2018), p. 280.

³² Ivi, p. 265.

³³ Ivi, p. 176. Sui temi cfr. Robinson (2004).

provviste, alla stagnazione degli scambi commerciali, all'esaurimento delle rovinare casse imperiali.

La repressione non basta a conservare in vita un governo che cerca di immunizzarsi dalle crisi, fonti di polarizzazione sociale, con iniziative fiscali astute, con il paternalismo distributivo, con il nascondimento delle disuguaglianze, con le marce militari. La stabilità del sistema appare precaria e Marx è persuaso che si tratti comunque di un esperimento fallito. Ne parla perciò come di un momento di "estasi", che in quanto tale sembrerebbe destinato a vantare una vita breve: dopo aver raggiunto il culmine di rapimento nel culto della persona, l'esperienza della "sbornia" con la preferenza per gli investimenti finanziari rispetto a quelli nell'economia reale, con la mobilitazione nazionalista dovrebbe esaurirsi. Con la cogenza delle opzioni necessarie per reperire le risorse, sfumava l'ambiguità e con essa sarebbe svanito «il sogno illusorio della scomparsa di ogni antagonismo». La "sobrietà", ridestata dal principio di realtà che obbliga a scelte contrastanti, deve riconquistare le sue posizioni in un paese che pur sempre vanta elevati livelli di scolarizzazione, di informazione e di conflitto sociale³⁴. Ciò getta il sipario sulla teatralità di un capo pseudo carismatico, adulato come «la provvidenza scesa in Terra» o anche come «il semidio»³⁵ che, maneggiando spada, borsa e consenso, comprime gli spazi di libertà all'interno e minaccia guerre all'esterno.

3. Il panico tra politica ed economia

La crisi del 1857, che mostra una sproporzione immanente al capitalismo quale grandezza in movimento, sorprende Marx perché, invece di far saltare un dispotismo costretto a piegarsi dinanzi al principio di realtà, che squarcia l'ambiguità e decostruisce le sue narrazioni, essa assume un ruolo di stabilizzazione del regime imperiale. Il dato inatteso della tenuta dell'autocrazia riconduce alla sperimentazione di una intersezione tra ciclo industriale e governo come risposta al malessere sociale, che viene avvertito quale insidia che scuote la legittimità del potere. La domanda radicale che Marx si pone è se nei manifesti napoleonici, così impregnati di indifferentismo programmatico, non si nasconda una qualche torsione che induce il potere reazionario alla realizzazione di taluni progetti propri della idealità rivoluzionaria. Occorre valutare, in altri termini, se e come «la reazione mette in atto il programma della rivoluzione. In questa apparente contraddizione risiede la forza del napoleonismo, che si considera ancora oggi il delegato della rivoluzione del 1789»³⁶. La stessa questione, di un annuncio di innovazione da parte di una esperienza di marca autocratica, va sollevata dopo il crollo della seconda repubblica. Sul piano delle realizzazioni sostanziali del regime, Marx ritiene che «la reazione soddisfa le richieste della rivoluzione, come Luigi Bonaparte soddisfa quelle del partito nazionale italiano». E tuttavia non manca nel ventennio bonapartista, l'esibizione di una qualche velleità socialisteggiante (istituti di credito "democratici", adozione del "fiorito linguaggio del sansimonismo"). Certo, «nelle mani della reazione, questo programma di rivoluzione si tramuta in una satira», eppure il "socialista imperiale" indica un percorso di legislazione in campo economico che si rivela non immune da talune novità nella loro ispirazione rispetto ai precedenti governi.

Nei *Quaderni della crisi* del 1857, e nelle successive note ancora inedite del 1867-8 (*Mega*, IV-XIX)³⁷, Marx raccoglie un'ampia documentazione sulle trasformazioni in corso nel capitalismo e segue i processi, che si insinuano tra produzione e circolazione con conseguenze sui profitti, con ampi riferimenti che vanno al di fuori dell'Europa (da qui l'attenzione per il credito americano e l'agricoltura in Russia o in India). Nelle sue

³⁴ Agulhon (1993).

³⁵ Marx (2018), p. 463.

³⁶ Ivi, p. 414.

³⁷ Sul "magazzino di conoscenze" degli inediti marxiani, cfr. de Paula, da Gama Cerqueira, Suprinyak, Gomes de Deus, da Motta, Albuquerque (2025), p. 105. Anche gli appunti confermano peraltro che, «contrariamente all'affermazione di Schumpeter, circa la trascuratezza della matematica nell'indagine di Marx sullo sviluppo capitalistico, è possibile prendere seriamente in considerazione l'idea che Marx sia stato un economista matematico seminale» (Mirowski, 1986, p. 231).

annotazioni vengono trascritte analisi, interpretazioni, rapporti parlamentari, estratti dai giornali (*The Economist* e *The Money Market Review*), indici sul mercato monetario e azionario, sui tassi di sconto delle banche, sulle rendite fondiari, sugli investimenti, sulle società per azioni e a responsabilità limitata, sulle attività manifatturiere e commerciali, sui titoli di Stato, le ferrovie. La borsa valori, le centralizzazioni tramite società per azioni, i nuovi istituti di credito collegati alle costruzioni di ferrovie mostrano una spinta del capitale a nuove forme di investimento la cui sostenibilità comporta più forti richieste di intervento statale. Soprattutto in Francia la relazione più intensa tra credito, società per azioni e ferrovie si avverte nella crisi del 1857 e in quella successiva che mostra perturbazioni, dinamiche delle istituzioni monetarie e finanziarie al fianco di cambiamenti strutturali del capitalismo (obbligazioni, titoli azionari, società a responsabilità limitata che si spingono oltre i rischi del singolo imprenditore). Marx coglie come la repentina crisi del 1866 («La rapidità del panico nel 1866 rispetto a quella del 1847 e del 1857») stimoli un'intensa e più dettagliata attività legislativa sui molteplici aspetti del complesso meccanismo dei mercati finanziari (riserve bancarie, azioni, titoli e cambi).

Gli estratti dimostrano, accanto alla messa a punto della teoria, una preoccupazione quantitativa e una attenzione (che non ha bisogno di attendere l'economia neoclassica) per gli strumenti matematici-formali, per le tecniche di massimizzazione, per le equazioni algebrico-artificiali utilizzabili per decifrare il carattere quantitativo degli scambi. «Questo è l'inizio logico di una teoria dell'ordine economico»³⁸. Oltre ai lunghi elenchi di statistiche disponibili (riserve, banconote, camere di compensazione, società per azioni, strutture del capitale, titoli negoziati in borsa, dividendi ecc.), compare una categoria con solo di psicologia sociale, ma anche di implicazione politica ed economica: il panico che segue le crisi commerciali, le strozzature creditizie. Poiché le crisi riconducono a «cause intrinseche all'attuale sistema produttivo», avverte Marx, «il panico monetario non è altro che il sintomo e l'antefatto della crisi commerciale»³⁹. La causa determinante delle crisi («la legge più importante dell'economia politica», dichiara Marx) è immanente al movimento del capitale produttivo, che esige per il conseguimento del plusvalore l'espansione dei mercati e delle linee di produzione sempre oltre le capacità di mercato già esistenti⁴⁰. Ciò non significa che il panico non sia anch'esso un fenomeno economico rilevante con incidenza nella politica e nel decorso della crisi. Non a caso Bonaparte si tramuta in una specie di imperatore psicologo di massa. In una lettera egli proclamava che «la crisi era immaginaria e non c'era bisogno di farsi prendere dal panico». Per questo Marx lo descrive come «il grande stregone di Francia», che risolve la crisi con una sua panacea, il divieto alla stampa di parlare delle difficoltà per non spingere «l'opinione pubblica ad avere una percezione falsata delle cose»⁴¹. La crisi viene così negata nella sua portata, occultata nei media controllati e però, accanto alla minimizzazione del fenomeno, si accompagna nel governo anche uno sforzo di regolazione per riformare e correggere i problemi legati alle emergenze che impattano sul capitale bancario e mostrano la sua relativa scarsità rispetto alla domanda. Come concentrato di coercizione e della forza simbolica, il regime spinge la stampa alla de-politicizzazione dell'agenda e la notiziabilità viene accordata a sensazionalismi e scandali.

Una creazione bonapartista come il Figaro, nota Marx, è «leader di quella letteratura di scandali, chantage e diffamazione personale che, puntata di colpo dopo la oppressione violenta della stampa politica, ha trovato nel terreno e nell'atmosfera dell'impero minore

³⁸ Mirowski (1986), p. 232.

³⁹ Marx (2018), p. 156. Alla osservazione superficiale per cui tutta l'economia mercantile è attraversata dalla «frenesia odierna» di speculare e di «universalizzare la truffa», Marx preferisce una indagine sull'interdipendenza dei traffici che scavalca la differenza tra le istituzioni dell'Inghilterra e le altre d'impronta autocratica e ciò fa sì che «il centro della speculazione si sia trasferito dalla loro libera e sobria isola sul continente caotico e tormentato da governanti dispotici» (ivi, p. 152).

⁴⁰ Bairoch (1999).

⁴¹ Marx (2018), p. 161.

tutte le condizioni per una crescita lussureggiante»⁴². La manipolazione delle cose non ha un potere illimitato. Nella descrizione del fenomeno che matura nelle onde della speculazione, Marx rinvia al contraccolpo che si verifica dinanzi al «brusco ritiro delle facilitazioni monetarie precedentemente concesse». Questo restringimento determina perdite e deprezzamenti perché «il mercato monetario era stato invaso da carta fittizia». In momenti di euforia, la febbre per l'arricchimento senza la fatica della produzione spinge al sogno della subordinazione dell'intera economia (dei «mercati») al mercato monetario e finanziario come asse dominante del profitto. In tali frangenti, che precedono le crisi, si diffonde un'ondata di forte ottimismo nei mercati finanziari. La sovrabbondanza di capitale mutuabile incentiva le transazioni e ciò provoca una riduzione dei tassi di interesse. Con un riferimento a John Stuart Mill, emerge il rimprovero di aver trascurato le ragioni economico-sociali della crisi. Egli ritiene infatti che «le crisi commerciali sono essenzialmente di origine mentale. Tendenza nella mente commerciale ad essere a volte euforica e a volte depressa»⁴³. Senza condividere il dissolvevano del movimento economico in una dinamica meramente psicologica, anche Marx collega alla periodicità delle contrazioni del sistema produttivo la genesi di una oscillazione psicologica, che incide nella consapevolezza collettiva creando di volta in volta illusioni generali o un sentimento di panico per il profilarsi dell'ignoto nel rischio del dileguarsi dei beni patrimoniali.

Nei momenti di crescita, egli spiega, grazie anche alle maggiori opportunità di consumo, si diffonde una psicologia collettiva che inclina verso una eccitazione euforica. Il mondo degli affari, gonfiato dal credito facile, appare liquido, privo della resistenza delle condizioni oggettive. Tutto sembra circolare sotto il pieno controllo degli agenti, che nutrono aspettative di guadagno, e la mobilità è visibile entro una società che si propone come trasparente e priva di contraddizioni. La crisi periodicamente sconvolge questa distorta rappresentazione e lascia sfumare l'ebbrezza, che accompagna l'espansione continua del mercato monetario e finanziario che condiziona quello degli investimenti nell'economia reale. La ricerca delle cause del panico spinge ad individuare falsi responsabili, come l'avidità, la spregiudicatezza, l'imbroglio. Dagli appunti di Marx affiora il rifiuto di personalizzare la genesi della crisi che non può essere rinvenuta nella bolla commerciale e creditizia che ha diffuso panico. Poiché il processo di accumulazione non va inteso come un qualcosa di continuo, ma assume la fisionomia di una successione di cicli periodici nei quali alcune imprese perdono la capacità di percezione di plusvalore a favore dei capitali più produttivi che competono attraverso la formazione dei prezzi, la crisi appare come un fisiologico passaggio entro le cadenze della distruzione creatrice⁴⁴. Sfugge alle letture contrassegnate dall'indignazione morale contro il debito, l'avidità, i titoli avariati, le obbligazioni prive di garanzia, i derivati, le banche ingorde che «le crisi non possono essere evitate». La crescita del credito e degli investimenti speculativi in azioni, obbligazioni e altre forme di attività monetarie rientra nell'impiego di «capitale fittizio» come uno dei fattori di contrasto alla tendenza al ribasso della redditività (il capitale pigro e saturo). Gli artisti della circolazione, dichiara Marx, intendono sfondare l'orizzonte spazio-temporale di circolazione del capitale industriale per ridurlo a zero e questa illusione di trascendere ogni barriera naturale è una illusione irraggiungibile ma pur sempre funzionale. Nel campo della indagine scientifica, è quindi del tutto errato ricondurre la crisi a patologie che rigonfiano la iper-speculazione (obbligazioni, denaro diluito in borsa o acquisto di altri strumenti finanziari che salgono di prezzo e creano il fenomeno della bolla).

La tendenza profonda che conduce alla crisi si trova per Marx nella «riproduzione allargata», che vede la concorrenza tra le aziende per ridurre i costi e occupare maggiori quote di mercato. Ciò spinge a investire le eccedenze in capitale costante e macchine per inseguire l'illimitata espansione dell'accumulazione contraendo il saggio di profitto.

⁴² Ivi, p. 555.

⁴³ Marx (2024), p. 61.

⁴⁴ Su «crisi sociale del sistema politico-giuridico e morale e elementi di consapevolezza critica soggettiva» cfr. Cerroni (1971), p. 11. Sul «crescente corpus di prove empiriche» alla teoria marxiana della crisi cfr. Carchedi, Roberts (2023).

L'impresa è costretta a reinvestire in vista dell'espansione delle sue capacità produttive entro un mercato sempre più interconnesso. Sembra così possibile distinguere tra il piano politico (l'impatto delle apparenze relative all'escalation del denaro fluttuante che vaga senza controlli nell'ubiquità e nel tempo reale incide sulla curva della fiducia) e il terreno analitico (il ruolo dei processi inconsapevoli che regnano nel sistema della produzione per la produzione che risente della quantità di oro in California, del commercio con l'India o il «celeste impero» inondato di manufatti europei e aperto così alle «relazioni con il mondo profano»⁴⁵). Sul versante politico, esercitano un ruolo riscontrabile anche empiricamente le fallaci spiegazioni della crisi in termini di responsabilità individuali, di carenze etiche o di aggiramento delle regole riscontrabili nella condotta di singoli e istituti finanziari. Questo si spiega perché «l'opinione pubblica tende a occuparsi più dell'improvvisa disgrazia di un individuo che non a seguire il lento declino di un'istituzione»⁴⁶. Nel livello delle credenze, delle azioni prevale la semplificazione dei processi e quindi il capro espiatorio spinge a reazioni, a moti di indignazione contro la «bancocrazia francese». Rammenta Marx che «la rivoluzione del 1848 non era diretta soltanto contro Luigi Flippo, ma ancor di più contro la *haute finance* che aveva il suo centro nella Banca di Francia. Questa istituzione e l'impopolare personaggio che la presiedeva parevano quindi i primi obiettivi naturali dell'assalto rivoluzionario»⁴⁷. La protesta contro le banche e l'alta finanza è connessa all'aumento del peso del settore finanziario nell'economia (profitto monetario, istituti di credito e invenzioni speculative per le quali la velocità infinita abolisce la durata del tempo di circolazione attraverso la distruzione dello spazio). Marx mette in guardia dalla semplificazione per l'estasi della finanza abbia sostituito l'involucro produttivo come nuovo motore del capitalismo con l'industria in calo di redditività (plusvalore). Il credito, la speculazione, la crisi sollecitano una spiegazione complessa del nesso tra sistema finanziario, crisi commerciale e governo politico.

Sulla base di uno studio dettagliato dei movimenti internazionali di lingotti e dei registri bancari, di una rassegna delle azioni (governative, estere, ferroviarie garantite, finanziarie, bancarie), con il supporto delle tabelle e cifre relative al panico del 1847, 1857 e 1866, Marx coglie una regolarità: la risposta del regime francese agli eventi non è diversa da quella abbozzata in Inghilterra (anche con il ruolo della Banca d'Inghilterra come prestatore di ultima istanza) per stabilizzare l'economia che mostra interconnessioni globali («il commercio verso la Cina e l'India costituì il principale contrassegno della grande crisi del 1847»⁴⁸). Per orientarsi nella «teoria del panico» Marx mostra che ad Amburgo («il centro della convulsione») come a Londra o Parigi le misure ad hoc del governo intendono tutelare gli azionisti e tamponare gli scoppi di angoscia, che divampano quando latita la moneta che funziona semplicemente come mezzo di pagamento. La descrizione di Marx è che

tutto, tranne l'oro e l'argento, è ormai privo di valore. Ditte di antica tradizione sono fallite per non essere state in grado di pagare in contanti una sola cambiale in scadenza, nonostante avessero in cassa cambiali di valore cento volte superiore che, però, in quel momento non valevano nulla non perché protestate, ma perché non potevano essere scontate⁴⁹.

Le istituzioni intervengono sulla spinta dell'emergenza preoccupandosi di ricostruire, con la maggiore trasparenza imposta nei conti capitale e con la più efficace tutela degli azionisti dalle perdite eccessive, la fiducia negli investitori che è andata scemando dopo il fallimento di istituti finanziari instabili e con depositi divenuti ormai di cartapesta.

⁴⁵ Marx (2018), p. 168.

⁴⁶ Ivi, p. 376.

⁴⁷ Ivi, p. 316.

⁴⁸ Ivi, p. 164.

⁴⁹ Ivi, p. 154

In riferimento alla Francia, per andare oltre la ricognizione della speculazione eccessiva come genesi della crisi per via del panico che divampa nel mercato monetario, Marx abbozza la teoria della doppia crisi che coinvolge città (un eccesso di offerta o sovrapproduzione di prodotti industriali con riduzione dei prezzi dei prodotti) e campagna (un eccesso di domanda o sottoproduzione di materie prime con un aumento dei prezzi delle materie prime)⁵⁰. Sul piano politico, insieme agli effetti di panico della “centralizzazione della truffa” speculativa, tale crisi duplice mette in subbuglio le radici del consenso nei contadini. Ad allarmarli sono il prezzo dei prodotti agricoli, gli scarsi raccolti della seta, le alluvioni. «Con la sottoscrizione dei prestiti imperiali la Bourse è entrata nelle loro cascate, le ha svuotate dei risparmi privati e si è portata via i piccoli capitali che prima venivano investiti nell’ammodernamento dell’agricoltura»⁵¹. Un disincanto penetra anche nei ceti medi per il calo di redditività dell’industria e beni di consumo, per le difficoltà del mercato interno, per la penuria di abitazioni e di generi alimentari. Il malcontento esplode con scioperi, incendi dolosi. Per Marx la crisi è ciò che smonta le ideologie e rende trasparente il quadro storico. «La paura» egli scrive «dilaga tra le masse solo quando il pericolo assume una forma clamorosa e tangibile»⁵². A questo tipo di paura che prepara l’assunzione di coscienza e quindi l’azione conflittuale (l’erosione del consenso passivo, chiude «l’epoca dell’acquiescenza», come la chiama Marx), il regime francese riesce a contrapporre un genere diverso di paura, quella dell’immanenza di un nuovo grande collo che sconfina nel panico e quindi nell’accettazione del dominio. Ciò induce a correggere l’attesa del crollo del regime travolto dal sottoconsumo, dalla sovrapproduzione o dall’indignazione morale per comprendere con distacco la capacità di resistenza del bonapartismo insieme alla sua vulnerabilità.

La crisi, finché rimane solo economica, e non aggancia quindi le dinamiche reali del disagio sociale, non sconvolge il governo che adotta contro-misure per arginare la contestazione e frenare l’urto politico degli attori. Con l’indagine sulle misure post-crisi, Marx registra che il dogma della non interferenza della politica verso i calcoli rischiosi dell’economia cade in Francia, con i “Provvedimenti di Bonaparte” o con la Banque de France spinta a salvare il Crédit Mobilier, come in Inghilterra, con processi decisionali specifici sollecitati da investimenti prematuri andati a male. La crisi, i collassi delle banche, i cattivi raccolti, la caduta dei titoli sotto il loro valore non avviano la decostruzione dell’autocrazia. Anche per il suo prendersi cura del disagio («onere fiscale che consente ai parigini di comprare il pane sottocosto», sostegno ad opere caritatevoli, costruzione di alloggi e infrastrutture, lavori pubblici e programmi per l’occupazione⁵³), la gestione delle contrazioni economiche rivela un governo vigile, che comprende l’opportunità delle funzioni di controllo ciclico e, con i diversivi delle guerre, scongela le tensioni che si fanno più acute. Accanto a investimenti sul piano simbolico-narrativo, per scongiurare rivolte Bonaparte «ha quindi aperto una linea di credito per un milione di franchi per portare aiuto ai bisognosi e creare opportunità di impiego; ha disposto misure militari precauzionali a Lione; e, attraverso i suoi giornali, ha lanciato un appello alla carità privata. Nelle casse di risparmio i prelievi hanno iniziato a superare di molto i versamenti»⁵⁴. Dinanzi ai segni della stagnazione, alla sfiducia dei risparmiatori, tra cerimonie civili e militari, il governo non esita a subordinare le ragioni del rendimento, dell’efficienza, del rapporto costi-benefici al calcolo del mantenimento del sostegno. «Intanto Bonaparte si attiene al suo vecchio metodo di buttare capitali in opere improduttive che, tuttavia, sono importanti da un punto di vista strategico e ben calcolate per difendersi da eventi imprevisti. Così Parigi è condannata a costruire nuovi boulevards e strade allo scopo di difendersi dai suoi stessi fermenti»⁵⁵. Non bastano l’emissione di titoli

⁵⁰ Mori (2018).

⁵¹ Marx (2018), p. 174.

⁵² Ivi, p. 376.

⁵³ Ivi, p. 175. Spunti su decisioni e attività di lobby in Pistor (2021), Feldner, Vighi (2015).

⁵⁴ Marx (2018), p. 427.

⁵⁵ Ivi, p. 508.

di Stato e la loro favorevole negoziazione sui mercati, la creatività dei ministeri nell'attività finanziaria per occultare le soglie del rischio relativo, occorre una quota di investimenti in aree improduttive e in infrastrutture perché queste spese pubbliche servono alle aziende per produrre plusvalore e al governo per migliorare le condizioni del consenso.

In virtù della pressione esercitata da molteplici attori economici e finanziari (i banchieri, le camere di commercio, i giornali, le compagnie), gli organi di governo sono indotti a riformare la legislazione per adattarla alla nuova fase, che sollecita una qualche protezione degli interessi di azionisti, investitori, revisori dei conti, imprese. Il giudizio che Marx matura sulla saldatura di rivoluzione-reazione nella gestazione di talune riforme che conferiscono tono al cosiddetto modernismo bonapartista, è piuttosto scettico. Affiora un sovrappiù di teatralità che ridimensiona la portata effettiva delle misure. Per questo «l'intervento di Napoleone nel mercato monetario si è dimostrato tanto efficace quanto la sua azione nei distretti alluvionati della Loira»⁵⁶. Il disagio affiora (a Lione e nel sud «dove prevale un grado di esasperazione paragonabile solo a quello che accompagnò la crisi del 1847»⁵⁷), come il malcontento per il costante aumento delle tasse giustificato dalle calamità naturali. Anche l'espedito sciovinistico vacilla quando la campagna vede

la diminuzione della manodopera, con grandi masse di lavoratori agricoli temporaneamente strappate alla terra a causa del recente conflitto, oppure permanentemente dai lavori ferroviari o da altre opere pubbliche; e, inoltre, un progressivo ritiro dei capitali dalle imprese agricole per essere impiegati in progetti speculativi⁵⁸.

Questi serbatoi di rabbia non diventano rivolta. In ogni atto imperiale prevale più la narrazione, la rappresentazione che la implementazione di scelte efficaci. L'affondo di Marx è perciò che «il problema attuale dell'agricoltura in Francia dipende in pari misura sia dal sistema politico in vigore sia dalle catastrofi naturali»⁵⁹. Il governo con i decreti d'urgenza nondimeno recupera tempo trasformando così il paventato crollo in una crisi solo temporanea. Si spalanca un significativo rovesciamento delle parti per cui «Bonaparte, che si è vantato di aver messo a tacere la politica con la diffusione del gioco speculativo, cerca ora ansiosamente di distogliere l'attenzione dal mercato monetario con ogni sorta di questioni politiche»⁶⁰. Tra politica e speculazione il rapporto si sviluppa nel segno dell'equivocità.

Oltre alla censura etico-politica del ventennio bonapartista («nella politica il culto della spada; nella morale, la corruzione generalizzata e il ritorno ipocrita a superstizioni ormai superate; nell'economia politica, la smania di arricchirsi senza dover lavorare»⁶¹), Marx evidenzia il limite strutturale dell'interventismo pubblico. Le politiche, attraverso meccanismi di protezione e regolazione, agiscono come forme che attivano controtendenze e rallentano i crampi sistemici senza poterli però eliminare. Alle spinte regolative delle speculazioni azionarie sfugge che la radice delle crisi non si trova nella debole copertura giuridica delle fluttuazioni del valore dei titoli ma affondano nei punti di frattura all'interno del processo di riproduzione del capitale. Con un'innovazione istituzionale varata allo scopo di contenere il panico, e con una regolamentazione finanziaria per rassicurare gli investitori dinanzi ai fallimenti e all'incertezza sui volumi di profitto, le politiche restano nella superficie degli effetti. Le crisi non hanno però, nella analisi di Marx, la loro genesi profonda nel credito o nella carenza di norme relative ad un ente nuovo come le società a responsabilità limitata. Quando le pratiche riformistiche hanno esaurito la loro azione di contro-tendenze congiunturali che raffreddano le condizioni rispetto agli andamenti ciclici,

⁵⁶ Ivi, p. 162.

⁵⁷ Ivi, p. 174.

⁵⁸ Ivi, p. 144.

⁵⁹ Ivi, p. 174.

⁶⁰ Ivi, p. 166.

⁶¹ Ivi, p. 157.

riemerge in forme nuove la tendenza verso la crisi temporanea connessa al tasso di profitto che volge al ribasso.

4. Dalla concorrenza al capitalismo organizzato?

La crisi del 1857 viene da Marx derubricata da crisi-rottura (come egli si augurava, sulla scorta del falso allarme che collega congiuntura negativa dell'economia e ripresa della soggettività antagonista) a crisi di stabilizzazione (da qui il cenno ad "un indovinello" circa il mistero francese la cui bolla non esplode in maniera catastrofica con la caduta di sistema tanto da spingere il governo a rimarcare «il privilegio di aver superato la crisi generale con solo qualche graffio, e neanche troppo profondo»⁶²). Per comprendere gli accadimenti Marx rivendica la necessità di una analisi realistica che non «mescola rendiconti finanziari con proposizioni teoretiche, cifre con sentimenti, e la speculazione di Borsa con la filosofia speculativa»⁶³. L'amministrazione adotta interventi di sostegno al reddito, riscatta i crediti inesigibili, risponde al panico del crollo della borsa senza tuttavia spezzare gli equilibri di mercato, che pretende nei suoi meccanismi di funzionamento la prevedibilità, la fiducia nel valore atteso e una buona dose di reciprocità per soddisfare la domanda e l'offerta dei beni. Anche nella terra del libero scambio, dinanzi a debiti non più rimborsabili, a capitale inattivo e merce invendibile, i governi emettendo obbligazioni tendono a violare i dogmi liberali fornendo al settore finanziario risorse per colmare le strozzature di liquidità e così la sicurezza necessaria per ricostruire il mercato. L'ideologia che pretende non scalfibili i cardini del meccanismo possesso viene sacrificata e gli inglesi, che hanno difeso la proprietà contro le rivoluzioni del '48, «oggi scoprono di essere stati gli strumenti di una rivoluzione dei rapporti di proprietà ancora più ampia di quella concepita dagli stessi rivoluzionari del 1848»⁶⁴. Per afferrare gli effetti della stabilità politica, Bonaparte spinge ancor più verso una de-privatizzazione del capitale attraverso una parziale negazione della proprietà e la concentrazione del grande capitale nella forma delle nuove società per azioni. Dinanzi al crollo del mito dei mercati generalizzati, che rispondono alle preferenze degli individui e pertanto ritenuti in grado di produrre un equilibrio generale ottimale, le decisioni, che strappano i percorsi procedurali collaudati, palesano un che di eccentrico nella pretesa di tramutare «strumenti temporanei in leggi organiche»⁶⁵.

Il "salvatore della proprietà" scavalca la stretta logica possessiva e usa il potere coercitivo per privatizzare con decreto ospedali, enti, beni immobili. Entrando in frizione con il Consiglio di Stato, Bonaparte vara misure per «la conversione in titoli consolidati delle proprietà immobiliari degli istituti benefici»⁶⁶. Il governo, rileva Marx, ha bisogno di fondi e, vista la profonda depressione del mercato dei titoli, per fare cassa nell'immediato ordina la vendita di beni immobili senza esitare ad «impossessarsi della proprietà degli istituti benefici». Per superare le congiunturali difficoltà finanziarie, e rianimare la circolazione del capitale, anche in economia, come in politica, Napoleone ricorre «ai vecchi metodi del colpo di Stato». Le sue politiche finanziarie, oltre a garanzie implicite e favori alle banche che con tassi di interesse vantaggiosi ripagano i loro debiti accollandoli al risparmio, prevedono il furto, la confisca, le requisizioni di beni. La forma della legge astratta viene archiviata come garanzia della razionalità economica dello scambio per disporre di cose immobili, che vengono direttamente capitalizzate attraverso la privatizzazione senza alcun timore di urtare così i preti che pure sono un tassello del consenso conservatore. Le scelte del regime hanno una rilevanza che scavalca la Francia giacché «le attuali condizioni della società europea, dipendono dall'esito della crisi commerciale di cui Parigi sta oggi vivendo l'esordio»⁶⁷. Dinanzi a misure governative improvvise, la razionalità del mercato avrebbe trovato il modo per immunizzarsi rispetto alla sospensione di ogni certezza nello

⁶² Ivi, p. 426.

⁶³ Ivi, p. 297.

⁶⁴ Ivi, p. 157.

⁶⁵ Ivi, p. 463.

⁶⁶ Ivi, p. 553.

⁶⁷ Ivi, p. 166.

svolgimento dei traffici imposta dal potere. Visto il «carattere cosmopolita del capitale francese» ogni disegno di isolamento è irrealistico come pure velleitari si rivelano le misure per impedire la fuga dei capitali in Germania. A parere di Marx sono destinate a spegnersi le velleità della decisione politica di trascendere le compatibilità delle transazioni attraverso il comando del potere che vara continui provvedimenti d'urgenza.

Anche se lo Stato non si presenta come una istituzione complessa, provvista di una logica specifica che nelle sue procedure sfugge alla mera discrezionalità del comando, neppure l'autorità bonapartista ha i tratti di un potere monolitico. Oltre alla volontà occasionale del capo, l'esecutivo deve adottare condotte strategiche, cercare soluzioni negoziate, coinvolgere attori con interessi eterogenei. La presenza di tali pratiche di governo sui generis permette alla Francia di raffreddare gli effetti negativi della congiuntura («non vogliamo certamente dubitare del fatto che finora la crisi abbia colpito il commercio francese meno del previsto»⁶⁸). Il governo indipendente non è un mero organo esecutivo del capitale anche perché, nella diversificata descrizione marxiana, il capitale appare tutt'altro che un attore unitario.

È di fatto in corso una vera e propria guerra tra le imprese industriali e commerciali autentiche, le società per azioni già funzionanti su basi speculative, e le altre attività di più recente concezione che stanno per nascere: tutti in lotta tra loro per impossessarsi del capitale circolante nel paese. Il risultato inevitabile di tale lotta sarà il rialzo degli interessi, il calo dei profitti in tutti i rami dell'industria, il deprezzamento di ogni genere di titoli⁶⁹.

Quello del mondo industriale risulta un blocco alquanto composito, non privo di impulsi irrazionali dinanzi a eventi insoliti, e al suo interno convivono interessi che sono tra loro in competizione.

In un panorama così frantumato di vantaggi immediati, lo Stato ha dinanzi interlocutori con una capacità di pressione differente e che si spingono oltre i limiti del capitalismo gestito dal fiuto dei singoli uomini d'affari. Rispetto al vecchio capitale privato-familiare, privo delle risorse per soddisfare le nuove esigenze produttive, «la concentrazione del capitale è stata accelerata»⁷⁰. Oltre il rischio che ricade sui conti del singolo capitalista, compaiono «Monarchi industriali» i quali, puntualizza Marx, gestiscono immensi capitali non di carattere privato ma proveniente dal risparmio, dai depositi di banche. Le società d'affari hanno un vertice di comando, un consiglio di amministrazione oligarchico, gestori burocratici e sono così distinti dalla «massa degli azionisti», che subiscono «un continuo processo di scomposizione e rinnovamento». Da Fourier, osservando un mondo degli affari alla ricerca dei rendimenti più remunerativi o azioni fluttuanti che alterano il prezzo, Marx recupera la nozione di un «feudalesimo industriale» che lucra in stretto collegamento con la banca. Agli investimenti produttivi o industriali, si affiancano i profitti racimolati speculando nella borsa (in tal modo «i proprietari sono stati trasformati in azionisti, ossia in speculatori»). Una distinzione netta tra produzione e speculazione diventa ardua in una compagine economica in cui «la speculazione in Borsa deve diventare la base dello sviluppo industriale o, ancor meglio, l'impresa industriale nel suo complesso deve diventare un puro pretesto per speculare in Borsa»⁷¹. La radiografia delle nuove relazioni d'impresa, che presuppongono la messa in circolazione ingenti capitali, spinge Marx a rimarcare il nesso tra mobilitazione del credito, banche commerciali e mercati dei titoli quali fondamenti degli investimenti. Liberando il capitale necessario per i prestiti produttivi e per la fondazione di nuove imprese, vengono supportate le opportunità di investimento, e così favorire un rilevante mutamento del regime proprietario. La novità che le società di capitali determinano nel mondo economico, che postula la funzionalizzazione dell'intera economia

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Ivi, p. 17.

⁷⁰ Ivi, p. 58.

⁷¹ Ivi, p. 57.

del capitale impensabile senza le banche commerciali e le altre istituzioni finanziarie, è «la sostituzione dell'industria privata con società azionarie industriali»⁷². In un'economia interconnessa di grandi aziende, il potere cerca la via della codeterminazione e non può spezzare i vincoli che lo legano funzionalmente alla trama della società di mercato con l'autonomizzazione delle catene del valore dalla coercizione politica.

In un tale quadro, la conversione sbrigativa del provvedimento settoriale in una legge generale indica come, in risposta alla crisi dei depositi bancari e alla sfiducia degli investitori, sia emersa una forma ibrida di organizzazione sociale, che gestisce una forte ondata di riforme istituzionali degli enti economico-finanziari con calibrati in stretta sintonia con le aziende leader (ferrovie, società per azioni). A proposito di questa legislazione sorta tramite provvedimenti concordati, Marx parla dei «ridicoli colloqui di Luigi Bonaparte con i principali speculatori di Borsa riguardo ai rimedi da applicare al commercio e all'industria francesi»⁷³. Oltre alla geografia dei poteri, entrano in gioco potenze private, manager, organi statali tecnici, burocrati che in una procedura consultiva co-organizzata e informale spingono verso misure legislative negoziate soprattutto in tempi di emergenza allorché il volume delle transazioni viene improvvisamente rinsecchito. La nuova legge sulle banche, necessaria per restituire la fiducia ai risparmiatori e agli investitori dopo la generalizzazione della truffa, è ricordata da Marx come esempio di consuetudini politiche irrituali che prevedono contrattazioni, rallentamenti in corso d'opera. Per questo carattere complesso delle procedure informali di decisione seguite su una materia così scottante, «per oltre sei mesi si sono tenute misteriose riunioni, alla presenza di Napoleone III, tra i rappresentanti della Banca da un lato e, dall'altra, i grandi finanziari di Parigi, i ministri e il consiglio di Stato»⁷⁴. Marx avverte che neppure in un regime autocratico il potere è davvero spiegabile come un requisito solo personale.

Con una prassi per certi versi neo-corporativa accentua l'aggiramento delle funzioni già comprese del Corps législatif, per cui le previste discussioni preliminari vengono presto oltrepassate. Dinanzi alle titubanze della commissione, che resiste alla modifica, il potere replica con esplicite forzature procedurali. Il governo minaccia i parlamentari riluttanti ponendoli, così si esprime Marx, dinanzi a un bivio: «dovevano o decidersi ad approvare la legge o rinunciare alle loro sinecure in occasione delle imminenti elezioni»⁷⁵. Contingentando i tempi dell'assemblea per ignorare le possibili obiezioni, «è stato scelto l'ultimo giorno di sedute per discutere la legge», la quale infine viene approvata con alcuni emendamenti irrilevanti. La notazione di Marx è che su basi nuove anche il regime autocratico continua ad operare sulla scia della subordinazione del decisore alle direttive della imperante bancocrazia, cui l'esecutivo accorda enormi profitti.

Di fatto, all'epoca dello stesso Luigi Filippo, quando alla Banca di Francia e ai Rothschild fu notoriamente concesso di porre l'embargo su tutti i progetti legislativi che non corrispondevano al loro gusto, nessun ministro avrebbe osato proporre una resa così totale dello Stato ai suddetti banchieri. Il governo rinuncia al potere, ancora garantito dallo statuto del 1846, di modificare la nuova legge sulla Banca prima della scadenza⁷⁶.

Il potere di pressione o di "embargo" a disposizione delle grandi agenzie del denaro rivela che nel processo legislativo gli interessi organizzati hanno una forza di interdizione in grado di spegnere le velleità di indipendenza dai codici impersonali dell'economia sbandierate da un governo della sciabola.

Ciò significa per Marx che le decisioni in gestazione nell'esecutivo richiedono la ricerca di sostegni adeguati nei gruppi di maggiore rilevanza strategica. Banche, istituti di credito, imprese, soggetti della circolazione esprimono richieste specifiche e, quando esplode la

⁷² Ivi, p. 302.

⁷³ Ivi, p. 508.

⁷⁴ Ivi, p. 317.

⁷⁵ Ivi, p. 318.

⁷⁶ *Ibidem*.

crisi, i portatori di interessi cercano il contenimento dei costi congiunturali a loro spettanti e di contrattare le quote della ripartizione stabilita dal governo. Una interlocuzione costante avviene con la Banca di Francia su come elargire i salvataggi delle società commerciali insolventi (ritardo nel pagamento, riduzioni del tasso di sconto, limiti agli investimenti esteri, misure ad hoc per salvare gli intermediari finanziari, garanzie per l'affidabilità creditizia delle società, iniezioni di liquidità per le banche in sofferenza, acquisto di titoli di Stato). Non mancano distinzioni tra le voci degli apparati statali ed economici alla ricerca della affidabilità creditizia, della negoziazione di titoli di Stato e Marx accenna al conflitto tra amministratori della banca e imperatore, che lo risolve abbozzando un qualche tipo di colpo di Stato finanziario⁷⁷. La Banque de France con fondi liquidi avrebbe dovuto stabilizzare i titoli pubblici e rassicurare il mercato monetario accordando ulteriori anticipazioni sulle azioni delle compagnie ferroviarie e scontando le cambiali di società finanziarie privilegiate. Anch'essa viene però investita dagli effetti distruttivi della crisi della circolazione del capitale finanziario ed industriale e Marx ricorda che «la Banca di Francia naviga in cattive acque giacché non riesce a vendere le obbligazioni delle compagnie ferroviarie, sulla cui garanzia era obbligata a fornire loro il denaro necessario per realizzare i lavori. Nessuno vuole comprare queste obbligazioni in un momento in cui in Francia la proprietà ferroviaria si sta svalutando rapidamente»⁷⁸. La riluttanza agli acquisti secondo la logica di ricavare profitti con il rialzo dei prezzi delle azioni si protrae a seguito di episodi speculativi che hanno «incrinato la fiducia del pubblico». Essa mostra la fragilità dell'istituto nella regia del prestito di moneta a corso legale, a fronte di interessi e titoli, quale opportunità per le banche commerciali di rifinanziare (parzialmente) le proprie passività.

Analizzando le misure per contenere una crisi creditizia e monetaria, Marx rileva la loro natura contraddittoria perché «degli enormi profitti che deriveranno certamente alla Banca da questo cambiamento, neanche una quota va alla nazione che, al contrario, dovrà pagare la Banca per il credito che le viene concesso in nome della Francia»⁷⁹. La stessa speranza dei creditori e possessori di obbligazioni di rifarsi delle perdite, anche rivolgendosi alla magistratura, viene accantonata. Pressati da richieste di un implicito sussidio al favore delle banche private, con promesse di salvataggio e di ponderazione dei modelli di rischio, il governo e la Banca centrale, per essere protagonisti nei cicli di formazione di capitale fittizio anche attraverso il debito devono dimostrare ai mercati l'affidabilità creditizia dello Stato, che dipende dalla modalità delle attività del settore finanziario. Il convincimento di Marx è che, oltre alle misure di ingegneria creditizia, la Francia è riuscita a «sopravvivere alla crisi, ma anche a ridurre le conseguenze rispetto ad altri paesi» grazie a politiche per la relativa espansione quantitativa della capacità di consumo delle classi non produttive. Nel dibattito pubblico occorre evitare che si affermi la sensazione di una socializzazione delle perdite bancarie accollate sui cittadini-lavoratori che diventano così debitori del capitale. Quella che si configura come una generosa concessione di denaro, che dal governo va alla banca (somme per pilotare il salvataggio e la solvibilità delle banche private con le moratorie del loro debito), viene trasformata nel racconto dei media in un favore della Banca al governo (i fondi, con cui salvano le banche, sono presi a prestito oneroso dalle banche stesse). Il governo salva le banche con denaro preso in prestito dalle stesse agenzie creditizie e il denaro messo in circolazione dalle banche a tassi di sconto elevati proviene dai titoli di Stato e dal debito pubblico. In tempo di crisi, il governo deve assumere iniziative per favorire una strutturale integrazione con l'obiettivo di scongiurare i fenomeni più disfunzionali (nel credito come nella vita sociale)⁸⁰ e per questo scopo non basta solo una regolamentazione legale più adeguata dei depositi bancari.

⁷⁷ Ivi, p. 329.

⁷⁸ Ivi, p. 508.

⁷⁹ Ivi, p. 318.

⁸⁰ Sul «cambiamento nella funzione del diritto» dallo Stato di diritto al ruolo di organizzazioni, apparati e istituzioni, cfr. Neumann (1944), p. 258, Meierhenrich, Loughlin (2021), Jacobson, Schlink (2001).

Non trattandosi di giochi a somma positiva, dal momento che le misure economiche per la loro natura incidono diversamente sulle fortune dei ceti industriali e commerciali, crescono le pressioni e la contrattazione. Nella decisione pubblica vengono coinvolte assieme alla burocrazia, a ciò che rimane del parlamento, le imprese con estensioni monopolistiche (sorte per sostenere le capacità produttive attraverso investimenti nelle grandi opere soprattutto nelle ferrovie), le grandi aziende che godono di vantaggi strutturali (società anonime e a responsabilità limitata), i cartelli della finanza che rivendicano la riduzione dei rischi economici. Nella radiografia dei poteri privati provvisti di influenza Marx si riferisce al *Crédit Mobilier*, «questa straordinaria istituzione bonapartista» che partecipa con pacchetti di azioni alle imprese più diverse ed estende la propria influenza in Europa con lo scudo del governo che assicura una riduzione dei rischi e quindi la affranca dalla insolvenza privata. Non si tratta di una società bancaria privata, che rischia in proprio nei mercati del credito, e pur disponendo di enormi capitali con azioni che rendono dividendi non ricade nella tipologia di una impresa commerciale normale dal momento che essa «è una società privilegiata che gode dell'appoggio governativo». Entro le nuove tipologie giuridiche riguardanti le società e l'impresa, secondo Marx, il confine assai mobile tra pubblico e privato si coglie soprattutto nell'invenzione del *Crédit Mobilier*. Si tratta di una originale creatura, che svolge un ruolo strategico nei mercati del credito presentandosi come un complesso campo in cui si intersecano pubblico (il marchio imperiale la distingue da altre agenzie su cui ricade il rischio d'impresa) e privato (la sua missione è di «sottoscrivere il massimo delle azioni nel maggior numero di speculazioni e, dopo aver realizzato i premi, sbarazzarsene il più velocemente possibile»⁸¹).

Con la sua natura anfibia, il *Crédit Mobilier* esercita un impulso dinamico per favorire la velocità di circolazione del denaro (interprete dello «spirito speculativo che rappresenta il principio vitale dell'attuale impero» che vede lo Stato quale emittente di obbligazioni e acquirente di titoli) ma anche per raccogliere capitali utili alle grandi opere (detentore delle obbligazioni delle ferrovie, assicura le risorse finanziarie liquide necessarie ai mercati dei capitali, l'estinzione dei vecchi debiti con prestiti secondo più redditizi nuovi tassi di interesse). Con la intersezione di pubblico e privato, grazie all'allentamento delle regole che regolano i prestiti, può promuovere gli investimenti a medio o lungo termine, che sono necessari alla crescita nazionale e però troppo rischiosi per il capitale privato alla ricerca di una attività redditizia a breve termine. La capacità di pressione e di influenza politica dell'istituto, Marx lo chiama la «roccaforte del bonapartismo», è sempre misurabile nel corso delle informali procedure legislative al punto che «nell'attuale impero francese i bollettini della Grande Armata sono sostituiti dalle relazioni del *Crédit Mobilier*»⁸². Questa vorace macchina esige denaro fresco, strumenti per salvaguardare la convertibilità delle banche private, l'assicurazione sui depositi. Con il governo concorda i requisiti patrimoniali e le agevolazioni di rifinanziamento che servono per rilanciare dopo il diluvio l'ulteriore accumulazione di capitale fittizio con promesse di pagamento future relativamente sicure.

Nel mezzo dell'emergenza finanziaria e della paralisi del mercato dei capitali, il *Crédit Mobilier* si proclama «fermamente deciso a salvare la Francia dalla crisi finanziaria, così come il suo protettore l'aveva salvata dal socialismo»⁸³.

L'intreccio di organi pubblici e istituti privati è orientato alla conversione della stessa speculazione in opportunità di crescita entro un'economia alla quale è correlata la massa del debito pubblico per effettuare gli investimenti a lungo termine a utilità differita e in infrastrutture. La oscillazione funzionale del *Crédit Mobilier* è esemplare.

Da un lato, nella sua funzione pubblica di protettore della Borsa, questo istituto prende a prestito denaro dal pubblico e lo cede a sua volta in prestito a società o a singoli che

⁸¹ Marx (2018), p. 57.

⁸² Ivi, p. 297.

⁸³ Ivi, p. 301.

speculano in Borsa, in modo da tenere alti i prezzi delle azioni e dei titoli nazionali. Dall'altro lato, come impresa privata, continua a speculare per conto proprio sulle fluttuazioni degli stessi titoli, sul loro ribasso tanto quanto sul loro rialzo. Per armonizzare almeno in apparenza queste finalità contrastanti bisogna necessariamente ricorrere alla frode e all'impostura⁸⁴.

Lo Stato con non crea plusvalore in maniera diretta, ma fornisce il supporto con l'emissione di titoli, la loro negoziazione sui mercati finanziari e con l'apertura di cicli di capitale. La politica economica è volta quindi a sostenere le società finanziarie per incoraggiare l'incremento della produttività del capitale privato e non mira ad accollare al pubblico investimenti direttamente produttivi.

Le Società in difficoltà assediano il governo per ottenere l'autorizzazione a reperire altro denaro mediante l'emissione di nuove azioni e obbligazioni; il governo, consapevole che ciò corrisponderebbe ad autorizzare un'ulteriore svalutazione dei titoli che già si trovano sul mercato, e quindi a creare nuove turbolenze in Borsa, non se la sente di cedere. D'altra parte il denaro bisogna pur trovarlo: l'interruzione dei lavori non significherebbe solo la bancarotta, ma anche la rivoluzione⁸⁵.

Le bolle speculative o il crollo del mercato azionario, sono a giudizio di Marx il risvolto di una mancanza di capitali da investire, e rischiare nel processo di valorizzazione, per cui si cerca un rimedio con le banche private che immettono in circolazione capitale fittizio ottenendo un profitto dalle transazioni.

Le parabole del capitale e le alchimie della finanza sollecitano la precisazione di nuove figure giuridiche con ritocchi dei contratti, della proprietà, del diritto societario. «In Francia la creazione e le attività delle cosiddette società anonime sono sottoposte per legge all'approvazione e al controllo del governo». Un certo grado di regolamentazione e, quindi di copertura giuridica delle modalità operative delle banche commerciali, rientra nei compiti organizzativi dell'ordinamento statale che autorizza l'uso del capitale monetario e richiede minime tutele legali. Per sfuggire a questo intralcio delle regole vigenti, e estendere a dismisura la logica del capitale finanziario, nascono nuove forme di impresa come le società in accomandita «che sono esenti dal beneplacito governativo e, in misura quasi totale, anche dal suo controllo»⁸⁶. Il diritto societario ha nel quadro di Marx effetti molto limitati nella regolazione efficace dei flussi della ricchezza e nel controllo dei movimenti di capitale in quanto i nuovi interessi emergenti trovano pur sempre la forza per andare oltre le forme che li ostacolano. «La speculazione non ha fatto altro che indirizzarsi in canali diversi e la stentata crescita delle società anonime è stata compensata dalla lussureggiante messe delle società in accomandita. Invece di ostacolare la speculazione, Napoleone III si è limitato a sottrarne una gran parte al controllo della sua società prediletta»⁸⁷. Per Marx queste dinamiche, che mostrano le società commerciali destrutturare le barriere del diritto, non sono la causa della crisi (che non è un semplice effetto della truffa) visto che la precedono. Sono difatti invenzioni nate proprio per sollecitare il ruolo della crescita attraverso una capitalizzazione che prevede la formazione di capitale fittizio. La capacità delle agenzie finanziarie di creare risorse da destinare all'investimento, ricavandole dai flussi di capitale monetario, viene sfruttata dallo Stato al fine di rispondere alla domanda di moneta e liquidità che viene dall'economia privata.

Senza intaccare l'autonomia del rapporto economico di libera intrapresa (scambio di prestazioni individuali nelle forme del diritto norma), Napoleone delinea una economia politicamente vincolata (esclusione della soggettività politica del lavoro e commissariamento dell'edificio rappresentativo). La convinzione di Marx è che il

⁸⁴ Ivi, p. 303.

⁸⁵ Ivi, p. 173.

⁸⁶ Ivi, p. 299.

⁸⁷ *Ibidem*.

capitalismo a guida politica (egli parla di “indipendenza” del potere per distinguerlo dalla autonomia funzionale dello Stato) costituisce una eccezione, non riesce a istituzionalizzarsi rompendo la separazione Stato-ordinamento società civile atomizzata-catalattica. Malgrado l’interferenza della decisione-volontà statale sul calcolo privato la separatezza-dissociazione Stato-società permane. Il comando politico spinge per un ristabilimento dell’equilibrio infranto (anche oltre Manica i governi elargiscono “aiuti”, “assistenza”, “solievo”, “sostegno”) e nulla altera però l’equivalenza dello scambio produttivo moderno (salario per uso della forza lavoro) quale fondamento della valorizzazione capitalistica (non equivalenza dello scambio che produce cose sociali) e della forma-ordinamento (eguali volontà nella creazione della norma). L’autocrazia vede uno scostamento nel politico (meno delega-rappresentanza giacché «il potere imperiale non si fonda sulla volontà del paese, ma su 600 mila baionette»⁸⁸) e nell’economico (più controllo discrezionale della anarchia del capitale) senza però lasciar cadere la coppia Stato-società (con l’astrazione come forma della politica persiste la separazione della forza lavoro dai mezzi di produzione).

Bibliografia

- Agulhon, M. (1993), *The French Republic, 1879-1992*, Blackwell, London.
- Amin, S. (2009), *La crisi*, Punto Rosso, Milano.
- Anievas, A., Nisancioglu, K. (2015), *How the West Came to Rule. The Geopolitical Origins of Capitalism*, Pluto, London.
- Bairoch, P. (1999), *Storia economica e sociale del mondo*, trad. it. a cura di P. Arlorio, Einaudi, Torino.
- Beck, M., Stützle, I. (2018), *Die neuen Bonapartisten*, Dietz Verlag, Berlin.
- Bourdieu, P. (2015), *On the State*, Polity, Cambridge.
- Brunkhorst, H. (2018), *Das revolutionäre Potenzial des Parlamentarismus Überlegungen zum Bonapartismuskonzept von Marx*, in Beck e Stützle.
- Carchedi, G., Roberts, M. (2023), *Capitalism in the 21st Century*, Pluto, London.
- Cerroni, U. (1991), *Teoria della crisi sociale in Marx*, De Donato, Bari.
- Cleaver H., Bell P. (1982), “Marx’s Crisis Theory as a Theory of Class Relations”, *Research Political Economy*, n. 5.
- Cleaver, H. (2024), *The Fragile Juggernaut. Marx & Engels on Capitalism, Class Struggle and Crisis*, Brill, London.
- de Paula, J.A., da Gama Cerqueira, H., Suprinyak, C.E., Gomes de Deus, L. and E. da Motta e Albuquerque (2025), *Investigating Financial Innovation and Stock Exchanges: Marx, the Notebooks on the Crisis of 1866 and Structural Changes in Capitalism*. Marx for the 21st Century Reev, Springer, London.
- Engels, F. (1983), *L’Europa nel 1858*, in Id., *Opere complete*, Vol. XVI, Editori Riuniti, Roma.
- Feldner, H., Vighi, F. (2015), *Critical Theory and the Crisis of Contemporary Capitalism*, Bloomsbury, London.
- Jacobson, A., Schlink, B. (2001), *Weimar. A Jurisprudence of Crisis*, University of California Press, Berkeley-London.
- Leipold, B. Nabuls, K., White, S. (ed.) (2020), *Radical Republicanism*, Oxford University Press, Oxford.
- Leipold, B. (2024), *Citizen Marx. Republicanism and the Formation of Karl Marx’s Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton.
- Marx, K. (2018), *Attentato alla vita di Bonaparte*, in Id., *Opere*, Vol. XV, Lotta Comunista, Genova.
- Marx, K. (1983), *La posizione di Luigi Bonaparte*, in Id., *Opere complete*, Vol. XVI, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (2024), *Money Market*, in Id., *Mega*, IV-XIX, Dietz Verlag, Berlin.

⁸⁸ Ivi, p. 473.

- Meierhenrich, J., Loughlin, M. (2021), *The Cambridge Companion to the Rule of Law*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mirowski, P. (1986), *The Reconstruction of Economic Theory*, Kluwer, Boston.
- Mori, K. (2018), *Karl Marx's Books of Crisis and the Concept of Double Crisis: A Ricardian Legacy*, in M. van der Linden, G. Hubmann (ed.), *Marx's Capital. An Unfinishable Project*, Haymarket, Chicago.
- Murphy J.B. (1994), *The Kinds of Order in Society*, in P. Mirowski, *Natural Images in Economic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Neumann, F. (1944), *Behemoth*, Oxford University Press, Oxford.
- Pistor K. (2021), *Il codice del capitale*, Luiss, Roma.
- Robinson, W.I. (2004), *A Theory of Global Capitalism*, Johns Hopkins University Press.
- Robinson, W.I. (2014), *Global Capitalism and the Crisis of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Robinson, W.I. (2020), *The Global Police State*, Pluto Press, London.
- Schieder, W. (2018), *Karl Marx. Politiker in eigener Sache*, WBG Theiss, München.
- Szepanski, A. (2022), *Financial Capital in the 21st Century*, Palgrave, London.
- Teeple, G. (2025), *The Democracy That Never Was. A Critique of Liberal Democracy*, Springer Nature, London.
- Thalheimer, A. (2010), *Sobre o fascismo*, Centro de Estudos Victor Meyer, Salvador.
- Tuck, R. (2016), *Sleeping Sovereign: Invention of Modern Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tuck, R. (2024), *Active and Passive Citizens*, Princeton University Press, Princeton.
- Winkler, H.A. (1999), *Der lange Weg nach Westen I*, CH Beck, Berlin.

FORMA, FUNZIONE E AZIONE COLLETTIVA: MARX E IL PROBLEMA PROUDHON

Abstract: *Form, Function and Collective Action: Marx and Proudhon Question*

The essay examines the relationship between Marx and Proudhon, highlighting the profound theoretical and political differences between them. It focuses on Marx's distance from Proudhon's concept of a self-organizing society governed by natural laws, which is underpinned by a functionalist and fundamentally theological vision. In particular, it analyzes the complex Marxian semantics of the *Träger*, illustrating how individuals are reduced to functions subordinated to the abstract and impersonal domination of capital. The essay then explores its connection to the concept of form, which Marx subjects to constant historical critique to demonstrate its contingency. This critique leads to an important partial result in Marx's analysis of the Paris Commune as a political form that challenges the functionalism of capital and Proudhonian individualism.

Keywords: Association, Cooperation, Ideological Effect, Political Form, *Träger*

1. Rivoluzione come ordine

L'8 agosto 1851 Marx scrive una lunga lettera a Engels nella quale riassume dettagliatamente i contenuti del volume di Pierre-Joseph Proudhon *L'idée générale de la révolution su XIXème siècle*, pubblicato nello stesso anno¹. Evidentemente quanto egli aveva scritto nel suo confronto diretto degli anni Quaranta² non aveva esaurito il suo interesse per le posizioni proudhoniane, che al contrario continuano a essere problematiche al punto da motivare l'insistenza con cui nelle lettere successive egli chiede all'amico il suo parere su quel libro³. C'è persino il progetto poi fallito di pubblicare un'analisi di quel testo, cosa che testimonia l'urgenza di un confronto politico e teorico che assume una rilevanza anche maggiore se si pensa al peso che, soprattutto in Francia, hanno le tesi proudhoniane all'interno dell'Internazionale⁴. Lo scontro con Proudhon non è però determinato solamente dalla contingenza politica. Siamo di fronte a un dissidio più profondo che investe la concettualizzazione stessa della società e le possibilità materiali di pensare l'azione politica al suo interno.

Già negli anni Quaranta Proudhon aveva interpretato il comunismo come negazione della società, che lui intendeva come «l'equivalenza progressiva delle funzioni e delle attitudini»⁵. Questo linguaggio funzionalista è una costante della semantica politica proudhoniana, ed è la conseguenza di una teologia della società che ne considera la storia come una «lunga determinazione dell'idea di Dio, una rivelazione progressiva della destinazione dell'uomo»⁶. La società contiene al suo interno la possibilità del suo governo perché, essendo Dio il suo presupposto necessario, essa è «governata con consiglio, premeditazione ed intelligenza»⁷, e questo esclude la presenza del caso e rende di

* Alma Mater Studiorum – Università di Bologna.

¹ Marx, Engels (1972), pp. 322-331. In una lettera a Joseph Weydemeier del 19 dicembre 1851 Marx annuncia un suo articolo per "Die Revolution" dal titolo *Le nuovissime rivelazioni del socialismo, ovvero "L'idée générale de la révolution su XIXème siècle" di P.-J. Proudhon di K.M.*, che non verrà mai pubblicato per la cessazione della rivista, cfr. *ivi*, p. 607.

² Marx (1976a).

³ Engels (1982), pp. 565-601.

⁴ Musto (2018), pp. 103-113; Thomas (2010), pp. 233-245; Hayat (2018).

⁵ Proudhon (1846) p. 247.

⁶ *Ivi*, p. XVIII.

⁷ *Ivi*, pp. XXVII-XVIII.

conseguenza possibile una scienza sociale. Per Proudhon è indifferente se si assume l'esistenza di un Dio trascendente oppure immanente ai traffici sociali. In entrambi i casi quell'idea consente di pensare la società nella sua continuità e di considerare di conseguenza come illegittima e contingente ogni autorità che la neghi. Allo stesso modo, la scienza sociale deve scoprire i modi in cui il lavoro «si sta organizzando dall'inizio del mondo e continuerà a farlo fino alla fine»⁸. Esso deve essere lasciato libero di trovare la propria «costituzione eterna»⁹ e in nessun modo si può ostacolare quella che, rivelando il profondo influsso della fisiologia sociale di Saint-Simon, Proudhon chiama libertà industriale, che è in definitiva la possibilità di scambiare al di fuori di qualsiasi regolazione societaria.

La teologia della società ne afferma il carattere originariamente unitario ed equilibrato che solo interventi esterni possono turbare. L'ordine della società per Proudhon deve essere sempre restaurato contro l'agire di tutti i partiti politici e sociali che ne distorcono i movimenti. Che l'ordine sia il presupposto e il fine dell'anarchismo di Proudhon è d'altronde chiaro fin dal 1843 quando egli lo elegge a segno distintivo dell'organizzazione politica. L'ordine è per definizione una serialità che combina al suo interno le differenze, ma esclude ogni intelligenza [*intelligence*], perché può «apparire come il risultato non previsto di proprietà inerenti alle diverse parti di un tutto»¹⁰. Esso è dunque l'esito di una serie di azioni indipendenti dall'intenzione dei singoli, e per Proudhon anche di fronte al disordine si può supporre la presenza di una tendenza verso l'ordine ancora non evidente e conosciuta. Non sono quindi le finalità degli agenti a dimostrare l'esistenza, o piuttosto l'inesistenza, dell'ordine. Questo concetto di ordine viene assunto come presupposto di tutti i concetti sociali e politici, rideterminando profondamente la definizione del concetto stesso di azione.

Anche il lavoro, che l'economia politica e l'etica hanno da tempo affermato come l'azione sociale fondamentale, appare come un momento di quella serialità e deve essere intenso come funzione dell'ordine. «In ogni organismo, l'elemento o l'unità seriale è l'organo: nella serie sociale, che noi presumiamo debba essere una serie organizzata, l'unità organica è il lavoratore, in un linguaggio un po' più astratto, la funzione»¹¹. Come avviene in ogni immaginario organicistico, la funzione tende a specializzarsi in maniera sempre più marcata, mostrando la capacità dell'organismo di produrre la propria organizzazione. E ciò vale anche per l'organismo sociale, all'interno del quale «ogni arte, ogni mestiere, ogni scienza, in una parola ogni funzione, è un'applicazione particolare della legge seriale, cioè una dimostrazione dell'assoluto, una riduzione dell'infinito»¹². L'individualismo di Proudhon non è tanto la rivendicazione dell'unicità di ogni singolo, ma deriva dall'equivalenza che egli stabilisce tra tutte le diverse «funzioni sociali, che sono uguali tra di loro, uguali in utilità produttiva, uguali in fecondità teorica, di conseguenza uguali in merito e dignità»¹³. Il lavoratore utile è perciò quello che dimostra di essere un «organo utile», cioè di essere un elemento della serialità sociale con il grado massimo di conoscenza e applicazione. La società opera, dunque, una sintesi tra le diverse competenze che impedisce l'esistenza stessa di un governo della loro cooperazione, perché in questo modo si introdurrebbe un elemento gerarchico in grado di rompere l'universale equivalenza delle funzioni.

Questo concetto di ordine spontaneo ritorna motivando e fondando la comprensione proudhoniana della dialettica che Marx critica tanto aspramente nel 1847. Esso è anche il presupposto del modo in cui Proudhon neutralizza il carattere dirompente delle rivoluzioni, facendone degli episodi nella generale evoluzione della società. Le rivoluzioni svolgono

⁸ Ivi, p. 14.

⁹ Ivi, p. 176.

¹⁰ Proudhon (1843), p. 1.

¹¹ Ivi, p. 593.

¹² Ivi, p. 414.

¹³ Ivi, p. 415.

certamente una funzione positiva in quell'evoluzione, ma esprimono una rottura radicale dell'ordine, perché sono storicamente attivate dalle reazioni, dimostrando così che «le idee si definiscono tramite il loro contrario». Con la loro opposizione ai mutamenti sociali le reazioni finiscono per scatenare le rivoluzioni, che di fatto ristabiliscono l'ordine evolutivo. Impedire una rivoluzione è per Proudhon «una minaccia alla Provvidenza», di cui si fanno portatori in modi diversi «gli interessi stabiliti e l'orgoglio del governo». Il progresso della rivoluzione coincide così con la contraddittoria evoluzione di un ordine che, se fosse lasciato all'azione delle «forze economiche», risponderebbe a leggi che «sono loro proprie, e che non dipendono in alcun modo dal volere degli uomini»¹⁴. La loro vigenza stabilisce l'opposizione tra «forma politica e forma economica», così come la differenza tra due diversi generi di legge: il primo è necessariamente artificiale e artificioso, mentre il secondo esprime la regolarità dei processi economici. Nonostante i riferimenti continui all'industria, che tuttavia non colgono le trasformazioni del concetto all'interno del mondo saint-simoniano, per Proudhon i rapporti sociali sono mediati «dall'atto metafisico dello scambio», l'unico che può davvero esprimere la logica delle equivalenze e dare vita a una cooperazione che dovrebbe avvenire senza bisogno né di comando né di controllo, sviluppando naturalmente la «forza collettiva», un «principio che, nella sua nudità metafisica, non di meno è produttore di ricchezza»¹⁵.

In questo contesto risultano dunque improponibile pensare la società come un'associazione e, di conseguenza, non sono nemmeno politicamente accettabili le associazioni operaie. Si tratta di una posizione del tutto particolare, perché in quegli anni la semantica dell'associazione è fondamentale tanto dal punto di vista teorico quanto da quello pratico. Pensare di associarsi per modificare le condizioni sociali significa per Proudhon replicare la stessa perversa illusione del governo che pretende di intervenire per modificare la società che invece «dobbiamo considerare come un essere superiore dotato di vita propria, e che per conseguenza esclude da parte nostra qualsiasi ricostruzione arbitraria»¹⁶. L'associazione non è per Proudhon una «forza economica» né tanto meno una «forza collettiva», perché quest'ultima è «atto impersonale» e non un «impegno volontario», quindi essa è «per sua natura sterile, persino nociva, poiché costituisce un ostacolo alla libertà del lavoratore»¹⁷. Essa stabilisce una coazione alla solidarietà e obbliga nei confronti di altri uomini, mentre l'unica obbligazione che deve essere riconosciuta è nei confronti delle leggi che regolano i movimenti della società. Così come il governo essa deve essere perciò annoverata tra i movimenti controrivoluzionari. L'associazione avrebbe comunque un fondamento contrattuale che obbliga senza indicare chiaramente quali sono i suoi contenuti materiali e come essi possono svilupparsi nel tempo. Proudhon si oppone così a qualsiasi processo costituente che miri a istituzionalizzare in maniera duratura un'obbligazione. Al contrario il processo politico, che dovrebbe coincidere perfettamente con quello sociale, dovrebbe portare alla progressiva limitazione di tutti quei processi di istituzionalizzazione dell'azione collettiva che possono arrivare a rivendicare un'autorità tale da limitare la libertà basata sullo scambio tra individui contrattuali che vengono considerati per principio eguali¹⁸.

In questo contesto, più che un incidente di percorso, l'appoggio fornito da Proudhon a Napoleone III è coerente con alcune linee fondamentali della sua riflessione, che fa della politica un «mutuo contratto di garanzia», che dovrebbe regolare le relazioni tanto tra gli individui quanto tra le istituzioni locali e che dovrebbe essere revocabile in ogni momento. Nel nuovo imperatore egli vede di conseguenza la figura capace di chiudere l'epoca dei partiti, stabilendo la «fine della politica machiavelliana e personale, cioè la fine dell'autorità

¹⁴ Proudhon (1851) p. 47.

¹⁵ Ivi, pp. 85 e 87.

¹⁶ Ivi, p. 80.

¹⁷ Ivi, p. 88. Cfr. anche Haubtmann (1982), pp. 348 e ss.

¹⁸ Proudhon (1849), p. 64.

stessa»¹⁹. Egli sarebbe in altri termini il punto di approdo ultimo dell'*evolution gouvernementale* di cui aveva parlato l'anno precedente. Facendo tacere le divisioni parlamentari, Napoleone III sarebbe «la rappresentazione di un rapporto» tra tutti quegli «interessi che generano la libera proprietà, il lavoro libero e il libero commercio». Napoleone III dovrebbe in definitiva creare le condizioni per la società anarchica.

2. Dominio e funzione

Pierre Ansart ha notato come Marx sia poco interessato all'anarchismo di Proudhon²⁰. E ciò è sostanzialmente vero, visto che tanto lui quanto Engels liquidano il suo «regime dei contratti» come una replica di quello stirnerismo che hanno già abbondantemente criticato. Difficile è anche considerare Proudhon una sorta di antidoto preventivo a certe posizioni marxiane e agli esiti novecenteschi del marxismo²¹. Per comprendere perché nel 1851 Marx torni a porsi il problema Proudhon può aiutare l'annotazione di Friedrich A. von Hayek, il quale scrive che «il tipo di libertà resa possibile dall'adesione a regole astratte, in contrasto con la libertà dalla restrizione, è, come disse una volta Proudhon, «la madre, non la figlia, dell'ordine»²². Per Hayek, dunque, le posizioni proudhoniane anticipano un concetto fondamentale del neoliberalismo con la sua affermazione di un ordine spontaneo basato su regole non positivamente stabilite.

La distanza teorica e politica tra Proudhon e Marx emerge proprio perché il primo è in fondo convinto che la società sia in grado di auto-organizzarsi, perché già contiene al suo interno le norme che ne permettono il movimento regolare. Marx è lontano da questo immaginario in definitiva organicistico, come d'altra parte spiazza quello che, mostrando i limiti del primo, rimanda alla necessità di una istanza esterna che sola può garantire l'ordine della società. Con la sua critica del funzionalismo societario, Marx nega la possibilità di un'auto-organizzazione della società, mentre allo stesso tempo mostra che lo Stato è tutt'altro che esterno ai suoi movimenti, ma ne è un prodotto e proprio per questo può agire per confermarli o mutarne la direzione. La distanza marxiana dal funzionalismo proudhoniano emerge già nella sua critica del testo sulla proprietà, che in precedenza aveva suscitato il suo maggiore interesse. A questo proposito egli annota che Proudhon non è riuscito a comprendere la «funzione sociale» del possesso, inserendo questo limite tra le antinomie che caratterizzano complessivamente la sua teoria della proprietà²³. Anche Marx, tuttavia, registra l'esistenza di leggi proprie della società che gli individui non possono modificare a loro piacimento, ponendo così il problema delle possibilità e dei limiti della loro cooperazione societaria.

In una celebre lettera del 28 dicembre 1846 ad Annenkov, nella quale spiega con la massima chiarezza la sua distanza dalle formulazioni proudhoniane, Marx definisce la società, a prescindere dalla sua forma, come: «Il prodotto dell'azione reciproca degli uomini», riconoscendo che quegli stessi uomini non sono affatto liberi «di scegliersi questa o quella forma di società». Lo spostamento semantico e concettuale della forza economica proudhoniana alle forze produttive implica in primo luogo una differente valutazione della loro temporalità. Mentre la prima è caratterizzata da un movimento progressivo che dovrebbe affermarsi contro tutto ciò che la contrasta, le marxiane forze produttive sono problematicamente debitorie dell'attività passata che le ha generate. Il problema che esse pongono è quello della costellazione storica in cui si presentano, nella quale il passato continuamente ostacola ogni mutamento immediato e radicale. Marx anticipa qui quanto afferma nel *18 brumaio di Luigi Bonaparte* sul peso del passato che ipoteca le possibilità di mutamento degli uomini. Questo peso però non può essere in alcun modo riportato alla teologia della società, come fa Proudhon, perché esso è l'esito della «storia profana» degli

¹⁹ Proudhon (1852), p. 265. Cfr. Castleton (2024a), (2024b).

²⁰ Ansart (1969), p. 467.

²¹ Touboul (2004).

²² Hayek (1988), p. 64.

²³ Marx (1972b), p. 45. Cfr. anche Xifaras (2004) e Castleton (2017).

uomini e non della «storia sacra, la storia delle loro idee». L'esito pratico di questa distinzione per Marx non è solo che «la storia sociale degli uomini non è mai la storia del loro sviluppo individuale», ma soprattutto che «le forme storiche all'interno delle quali gli uomini producono, consumano e scambiano sono *transitorie*»²⁴.

La complessa semantica marxiana del concetto di legge non conosce l'esistenza di leggi storiche che si inverano indipendentemente dall'azione e dai conflitti dei soggetti presenti. Così come il diritto statale è l'esito dei rapporti di forza all'interno della società, quelle che pure vengono definite leggi economiche esprimono in realtà solo delle tendenze che stabiliscono sì una «muta coazione», ma non hanno il marchio dell'oggettività assoluta²⁵. Proprio nella diversa comprensione della normatività sociale e della possibilità di ubbidire a una norma collettiva tale da consentire e regolare l'azione politica si registra la massima distanza pratica da Proudhon e dai suoi seguaci. Questa distanza è evidente quando il 9 ottobre 1866 Marx scrive a Kugelmann che essi «disdegnano ogni azione *rivoluzionaria*, cioè ogni azione che scaturisca dalla lotta di classe stessa, ogni movimento sociale concentrato, tale cioè che si possa attuare anche con *mezzi politici* (come p.es. riduzione della giornata lavorativa *per legge*), col *pretesto della libertà* e dell'antigovernismo o dell'individualismo antiautoritario»²⁶.

La vigenza delle «leggi naturali del capitalismo» è costantemente minacciata dall'antagonismo che esse stesse generano, soprattutto quando quest'ultimo diviene la lotta di una classe che dimostra la capacità di utilizzare anche mezzi giuridici e politici. Ciò non toglie che esse producano quell'effetto di struttura che per Marx dà forma a un dominio esercitato su tutti gli individui anche se a vantaggio di alcuni. Questo dominio è inizialmente attribuito alla divisione del lavoro all'interno della quale «l'azione propria [*die eigne That*] dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata»²⁷. Gli individui si trovano di fronte una «potenza sociale» che, pur derivando dal loro agire combinato e congiunto, non è la loro «potenza unificata», ma è completamente «indipendente dal volere e dall'agire degli uomini e anzi dirige questo volere e agire». Assieme alla divisione del lavoro, si sviluppa anche il «potere del denaro, ossia il rapporto di scambio si fissa come un potere esterno ai produttori e indipendente da loro». Non è dunque sul terreno dello scambio che è possibile restaurare l'unità perduta della società, magari con un accesso regolato e mutualistico al denaro come pensa Proudhon, perché «è piuttosto lo sviluppo di queste contraddizioni e antitesi che produce il potere apparentemente trascendentale del denaro»²⁸.

Anche Proudhon registra l'effetto della divisione del lavoro che impoverisce e frammenta il lavoro stesso, ma la sua preoccupazione è piuttosto la decomposizione del lavoro artigiano dovuta alla «corruzione tra le più grandi forze economiche»²⁹, segno evidente della disorganizzazione causata non da ultimo dalla contrapposizione tra forma economica e forma politica, che rispondono a due diverse concezioni dell'ordine. Il governo è, di conseguenza, l'antitesi dell'equilibrio che le forze economiche altrimenti potrebbero raggiungere, perché impedisce anche qualsiasi organizzazione del lavoro. A tutti coloro che, a ridosso della rivoluzione del 1848, reclamano l'organizzazione del lavoro, Marx replica sarcasticamente che essa già esiste e si chiama rapporto di capitale. Quest'ultimo non esprime solo un antagonismo che impedisce di pensare la società come ordine, ma è soprattutto caratterizzato dalla dialettica tra i rapporti personali e la dipendenza materiale che «altro non è che l'insieme delle loro relazioni sociali che si contrappongono autonomamente agli individui apparentemente indipendenti, ossia l'insieme delle loro relazioni di produzione reciproche diventate autonome rispetto a loro». Questi stessi

²⁴ Marx (1979), pp. 70-80.

²⁵ Ricciardi (2025).

²⁶ Marx (1976b), p. 44.

²⁷ Marx, Engels (1972c), p. 33.

²⁸ Marx (1978), I, p. 83.

²⁹ Proudhon (1851), p. 49.

individui, conclude Marx, appaiono ora «dominati da astrazioni»³⁰, invece che dipendere gli uni dagli altri come era nei rapporti di antico regime.

Nei decenni successivi, con approfondimenti e intenzioni politiche dissonanti, la registrazione di questo dominio astratto e impersonale diviene centrale nelle scienze sociali, presentandosi nel *pouvoir social* di Tocqueville³¹, nel dominio burocratico di Max Weber, nel sistema sociale di Talcott Parsons e nella teoria sistemica di Niklas Luhmann³², fino all'ordine spontaneo di F.A. von Hayek. Mentre riconosce che il dominio dell'astrazione libera gli individui dai rapporti di dipendenza personali, Marx registra anche che esso inevitabilmente determina come sue proprie funzioni tutti i movimenti e tutte le forme di agire che avvengono al suo interno. Egli, dunque, ridefinisce il problema Proudhon distinguendo tra le funzioni che producono costitutivamente un effetto d'ordine e quelle che invece possono rivelare un antagonismo che, assumendo una forma politica, rompe le apparenti simmetrie della forma economica. Proprio per questo il «regime dei contratti» e lo scambio mercantile non possono rappresentare per Marx l'ordine sistematico che si esprime nelle funzioni individuali e nella loro mutualità. La ridefinizione e la critica radicale del funzionalismo della società avvengono in Marx attraverso un lessico che assume completamente il carattere impersonale e non intenzionale dell'agire³³ e che ha la sua espressione più chiara nell'uso ripetuto del termine *Träger*. Quest'ultimo è di difficile traduzione in italiano e di conseguenza è stato reso a seconda dei contesti con portatore, depositario o anche con supporto o veicolo. Possiamo dire che *Träger* è l'operatore semantico che registra i movimenti interni alle diverse forme del rapporto di capitale. Esso denota qualcuno o qualcosa che ricopre una funzione che può essere pienamente compresa solo all'interno della struttura complessiva nella quale si inserisce. Il concetto di *Träger* mostra i limiti dell'agire individuale all'interno della società del capitale nonostante la sua apparente efficacia e il residuo di soggettività che sembra garantire. senza per questo giungere a dichiararne l'inutilità o la totale inefficacia. Come scrive Michel Vadée: «quando un individuo è ridotto al ruolo di supporto di un'attività che gli è estranea, egli manifesta ancora questo minimo di attività che consiste nel “portare”». Allo stesso tempo, tuttavia, «egli contribuisce con la sua attività vincolata e forzata a realizzare l'attività e il fine di un altro. Il fine della sua azione è definito da un altro»³⁴. Nella marxiana epistemologia dell'antitesi queste necessità funzionali non sono però il presupposto e l'esito di una struttura della quale garantiscono la tendenziale integrazione e la capacità di riprodursi autonomamente. Esse stesse, infatti, sono forme antitetiche e, proprio per questo, alcune di esse sono anche la condizione di possibilità di un'azione politica non determinata esclusivamente dalle condizioni oggettive del sistema stesso. La sottrazione collettiva alla propria funzione di *Träger* può infatti mettere in discussione la tenuta della forma societaria, preludendo a un suo possibile rovesciamento.

La semantica del *Träger* attraversa tutte le opere marxiane ed essenziale per comprendere il modo in cui indaga la relazione tra le diverse forme di potere e il dominio del capitale³⁵. Attraverso di essa Marx registra il funzionalismo necessario capitale e ne critica l'esistenza. La sua importanza è quanto mai evidente nella prefazione alla prima edizione del *Capitale*, dove Marx chiarisce di non dipingere «affatto in rosa le figure [*Gestalten*] del capitalista e del proprietario fondiario. Ma delle persone qui si tratta in quanto personificazioni delle categorie economiche, veicoli [*Träger*] di determinati rapporti e interessi di classe»³⁶. Come ammette lo stesso Marx, queste personificazioni finiscono per essere indifferenti alle individualità concrete che scambiano e che producono. Ciò è ancora

³⁰ Marx (1978), I, p. 106.

³¹ Ricciardi (2011).

³² Ricciardi (2010).

³³ Topolsky (1983).

³⁴ Vadée (1998), p. 353.

³⁵ Ricciardi (2019).

³⁶ Marx (2017), I, p. 76.

più evidente e rilevante quando si tratta della figura del lavoratore all'interno dell'industria che si basa sulla «variazione del lavoro, la fluidità della funzione, l'assoluta mobilità dell'operaio». Quest'ultima non va intesa solo in senso spaziale, ma comprende anche la possibilità concreta che il continuo mutamento delle condizioni della produzione si traduca per ogni singolo operaio nella cancellazione della possibilità stessa di riprodurre la propria esistenza, con un esito complessivo che Marx non esita a definire come «olocausto ininterrotto della classe»³⁷. Andare oltre il lavoro come funzione del capitale impone la dissoluzione dei vincoli che obbligano ogni individuo a compiere la sua specifica attività, per «sostituire l'individuo parziale, mero veicolo [*Träger*] di una funzione sociale di dettaglio, l'individuo integralmente sviluppato, per il quale funzioni sociali differenti sono modi di vita e d'impegno personale intercambiabili»³⁸.

Quella dissoluzione deve comunque muovere dal fatto che ogni singolo operaio trova determinata la propria condizione economica e quindi sociale dal fatto di essere «essere portatore [*Träger*] del lavoro come tale – cioè del lavoro come valore d'uso per il capitale», e di essere dunque «operaio in contrapposizione al capitalista»³⁹. Mentre registra il suo contenuto funzionale alle esigenze di valorizzazione del capitale, il concetto marxiano di rapporto registra una differenza fondamentale di potere, un'antitesi all'interno della quale non è il lavoro come tale a definire il lavoratore, perché proprio il suo carattere funzionale lo fa diventare la personificazione di un'attività puramente astratta, attività puramente meccanica, e perciò indifferente, indifferente alla sua forma particolare; attività semplicemente formale, o, che è lo stesso, semplicemente materiale, attività materiale indifferente alla forma»⁴⁰. Torneremo a breve sul significato politico questa indifferenza. Per ora dobbiamo rilevare che la semantica del *Träger* rimanda in maniera evidente a quella della forma e alla sua articolazione all'interno dei testi marxiani. Essa non si limita alla classica dialettica tra forma e contenuto, ma, come risulta evidente dalla precedente citazione, comprende sempre il riferimento alle qualità materiali di quello stesso contenuto. Proprio perché determinato dai suoi contenuti e dalla loro consistenza materiale, il concetto marxiano di forma è sempre colto nella sua dinamica, nella sua instabilità, senza definire una struttura continua e definitiva.

3. Forma e antagonismo

Il concetto marxiano di forma ha un doppio statuto. I suoi contenuti delineano la regolarità di determinati processi capaci proprio per questo di determinare in maniera duratura i rapporti sociali⁴¹. Allo stesso tempo, tuttavia, esso è l'oggetto di una costante storicizzazione che ne mostra le contraddizioni senza dissolverlo nella pluralità dei suoi elementi concreti, ma anche senza ridurlo alla sua costanza e identità. La centralità della semantica della forma è evidente nelle pagine dei *Grundrisse* in cui descrive le forme economiche precapitalistiche, nelle quali proprio il riferimento alla forma gli consente di emanciparsi dalla logica stadiale che emergeva nei precedenti riferimenti di matrice hegeliana ai diversi modi di produzione⁴². In quelle pagine emerge la distanza marxiana da ogni teleologismo, perché la storicizzazione delle forme fa sì che esse possano essere comprese compiutamente solo definendo i differenti e contraddittori processi che le attraversano. Non esistono per Marx forme sociali in grado di imporsi autonomamente, indifferenti alle costellazioni storiche nelle quali esistono. Esse sono di conseguenza strutture complesse e opache che non possono essere interpretabili solo a partire dall'intenzione soggettiva di chi pure vi è coinvolto. La forma non è riducibile a mera apparenza e il lavoro storico per determinarne contemporaneamente contenuti e

³⁷ Ivi, p. 636.

³⁸ Ivi, pp. 636-637. Cfr. Merlo (1998).

³⁹ Marx (1978), I, p. 281.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Iber (2020); Loh (1975).

⁴² Ricciardi (2024a), (2024b).

materialità è per Marx il compito proprio della scienza, perché «ogni scienza sarebbe superflua se l'essenza delle cose e la loro forma fenomenica coincidessero»⁴³. Dal punto di vista politico l'essenza deve essere intesa come il contenuto materiale, ovvero i rapporti societari che, con il loro movimento, definiscono le forme. Essa è il contenuto sociologico con il quale la comprensione politica deve necessariamente e inevitabilmente confrontarsi, tanto per identificare i movimenti societari quanto per criticare le forme che tendono a fissare le tendenze che essi esprimono in processi naturali e normativi. Nel 1865, riassumendo il senso complessivo della sua polemica con Proudhon, Marx scrive infatti che egli si mette «alla ricerca di una pretesa “scienza” che gli deve fornire la formula bell’e pronta per la “soluzione della cosiddetta quesitone sociale”, invece di attingere la scienza alla conoscenza critica del movimento storico, movimento che deve esso stesso produrre le condizioni materiali dell’emancipazione sociale»⁴⁴. Appropriatamente Maximilien Rubel ha sostenuto che il confronto con Proudhon costituisce il «primo tentativo di una sociologia politica, tentativo che Marx [avrebbe ripreso] nel 1857 e nel 1864»⁴⁵.

Il problema marxiano è che la «riflessione sulle forme della vita umana, dunque anche la loro analisi scientifica, segue in genere un cammino opposto allo sviluppo reale. Essa comincia *post festum*, e perciò con i risultati finali del processo di sviluppo»⁴⁶. La critica delle forme è dunque necessaria perché all’interno del processo complessivo di valorizzazione del capitale le merci e il denaro appaiono come forme naturali della vita societaria, senza che gli uomini possano darsi ragione del loro carattere storico, al punto che esse finiscono per valere piuttosto come immutabili e prive di un contenuto determinante. Tuttavia, anche se «l’intelletto sociale [*der gesellschaftliche Verstand*] si fa sempre valere soltanto *post festum*, a cose fatte»⁴⁷, la critica che esso può esercitare impedisce il solidificarsi delle forme consentendo la formulazione di prognosi razionali sulla loro dinamica. La possibilità di leggere il presente in vista del suo possibile futuro fa sì che le crisi non siano evidentemente solo uno squilibrio tra i fattori economici, ma un momento di autoriflessione che potenzialmente mostra l’antagonismo dei rapporti materiali che il governo esercitato dalla forma non arriva più a sussumere. Ciò vale nella maniera più chiara per la forma denaro, in quanto «forma finale del mondo delle merci [...] che vela materialmente il carattere societario dei lavori privati, e quindi i rapporti societari dei lavoratori privati invece di rivelarli»⁴⁸. Il denaro è mera funzione sebbene si tratti di una funzione costitutiva che determina la possibilità stessa del rapporto sociale di capitale. In quanto mezzo di circolazione esso «compare soltanto per scomparire, o la sua sostanza consiste soltanto per presentarsi continuamente in questa veste che scompare, di portatore della mediazione [*während als dies Verschwinden erscheint, als Träger der Vermittlung*]»⁴⁹.

Il denaro non media però meramente la circolazione delle merci, perché sotto questa apparenza – un termine chiave sul quale torneremo – vi sono i rapporti economici, «che sono posti come rapporti di produzione». Lo scarto semantico e concettuale è motivato dal fatto che questi ultimi non riguardano solo la produzione immediata delle merci, ma l’articolazione societaria complessiva fino al suo «riassumersi nello Stato». Al di là della sua apparente dimensione locale o nazionale, la funzione del denaro è pienamente comprensibile solamente sul piano del mercato mondiale, nel quale «tutte le contraddizioni divengono processo» e che, proprio per questo, è «il presupposto e il supporto [*Träger*] del tutto»⁵⁰. Il denaro, dunque, non è solamente un mezzo di scambio, ma «come misura del valore è la necessaria forma fenomenica della misura immanente del valore delle merci: il

⁴³ Marx (2017), III, p. 1008.

⁴⁴ Marx, (1987), p. 30.

⁴⁵ Rubel (2001), p. 212.

⁴⁶ Marx (2017), I, pp. 153-154.

⁴⁷ Ivi, II, p. 384.

⁴⁸ Ivi, I, p. 154.

⁴⁹ Marx (1978), I, p. 123.

⁵⁰ Ivi, pp. 189-190.

tempo di lavoro»⁵¹. Esso consente alla merce di assumere la sua centralità sociale, in quanto forma della ricchezza societaria e allo stesso tempo in quanto portatrice di valore [*Wertträger*]. Le merci non sono valori d'uso destinati a soddisfare bisogni individuali o collettivi, ma prodotti societari, che assumono il significato solo all'interno del processo complessivo di cui fanno parte. «Il valore d'uso non è nella produzione di merci, l'oggetto *qu'on aime pour lui même*. Qui, in genere, i valori d'uso vengono prodotti solo perché e in quanto substrati materiali, veicoli [*Träger*], del valore di scambio»⁵².

Senza citarlo, Marx polemizza con Proudhon, per aver scritto che la presunta semplicità del valore è un abbaglio degli economisti, concludendo che «questa pretesa semplicità nasconde un mistero profondo»⁵³. Per lui, invece, la forma di valore, «della quale la *forma di denaro* è la figura perfetta, è poverissima di contenuto e semplicissima»⁵⁴. Marx costruisce però un vero e proprio labirinto di forme, mostrando di ognuna la necessità e funzionalità alla valorizzazione del capitale. La stessa forma di valore ha la funzione politica di oscurare la presenza del lavoro vivo all'interno del processo produttivo. Determinare la grandezza di valore mediante il tempo di lavoro, infatti, è e deve rimanere «un segreto nascosto sotto i movimenti apparenti dei valori delle merci». La critica, e quindi nel linguaggio marxiano la scienza, può svelare lo sfruttamento mostrandone la necessità sistemica. Essa può mostrarne la presenza necessaria e non contingente, ma non può modificare «in alcun modo la sua forma materiale [*sachliche Form*]»⁵⁵. D'altronde per Marx la società nel suo complesso è un'unità apparente caratterizzata da «forme antitetiche [...] il cui carattere antitetico non può essere mai fatto saltare attraverso una pacifica metamorfosi». Come le «*basi del commercio privato interno o estero*» non possono essere soppresse attraverso una «*riforma della borsa*», così non si può presumere che la società si sottragga al predominio del capitale solo mutando alcune delle sue forme. Si conferma così la centralità del concetto di forma, perché esso designa il movimento stesso della storicità che è alla base di tutta la critica marxiana. Ogni forma è costantemente esposta alla sua storicizzazione, che ne muta il significato politico e sociale anche nella sua apparente continuità. Le forme sono quindi esposte a processi temporalizzazione che possono adattare pienamente alle necessità capitalistiche oppure lasciare intravedere la possibilità di una socializzazione differente di quelle stesse forme.

Solo facendo riferimento ai movimenti interni a queste forme è possibile cogliere il carattere feticistico della produzione capitalistica e l'effetto ideologico grazie al quale essa costantemente riduce ogni agire a una funzione del rapporto di capitale. Quell'effetto «trasforma i rapporti sociali, ai quali gli elementi materiali della ricchezza servono da depositari [*Träger*] nella produzione, in proprietà di queste cose stesse (merce) e ancora in modo più accentuato il rapporto di produzione stesso in una cosa (denaro)». Sebbene Marx consideri «questo travisamento [...] comune a tutte le forme di società», nel modo di produzione capitalistico, «questo mondo stregato e capovolto si sviluppa ancora di più», mostrando la capacità della forma merce e della forma denaro di determinare non solo la percezione che gli individui hanno della società, ma il loro agire materiale al suo interno. Nonostante la loro evidente irrazionalità, l'incanto delle forme, così come le mediazioni sociali che esse sono in grado di operare proprio per la loro irrazionalità, «non toccano affatto i depositari [*Träger*] pratici di tali rapporti nella loro vita di tutti i giorni; e poiché sono abituati a muoverci in mezzo, la loro mente non ci trova niente di scandaloso»⁵⁶. L'ideologia stabilisce le condizioni per quella disposizione automatica all'ubbidienza che è riconosciuta come effetto tipicamente moderno da Max Weber nella sua indagine sul

⁵¹ Marx (2017), I, p. 175

⁵² Ivi, p. 283.

⁵³ Proudhon (1846), p. 38.

⁵⁴ Marx (2017), I, p. 74.

⁵⁵ Marx (2017), I, p. 153.

⁵⁶ Ivi, III, p. 961.

disciplinamento sociale, o da Pierre Bourdieu quando parla di violenza simbolica, cioè della legittimazione da parte del dominato delle forme stesse che lo dominano.

Per Marx l'effetto ideologico prodotto dalle forme capitalistiche legittima le gerarchie sociali che stabiliscono senza che queste ultime vengano percepire come tali dai *Träger* che così contribuiscono alla loro riproduzione. Con la celebre analogia con l'effetto ottico, Marx non intende sostenere che l'apparenza è il rovescio della verità: essa è la forma grazie alla quale il rapporto di capitale può essere comunicato e riprodotto, perché solo così la gerarchia può divenire simmetria ed equivalenza. Per Marx ciò risulta quanto mai evidente nella concorrenza, nella quale «*tutto appare capovolto*. La forma finita dei rapporti economici, così come si manifesta in superficie, nella loro reale esistenza, e quindi anche le rappresentazioni in cui i depositari [*Träger*] e gli agenti di questi rapporti cercano di venirne in chiaro, sono ben diversi dalla loro forma interna, profonda ed essenziale, ma nascosta, e dal concetto che vi corrisponde; ne sono in realtà il capovolgimento e l'antitesi»⁵⁷.

Siamo dunque di fronte a un processo infinito di generazione di forme, grazie al quale il capitale stesso «dato che tutte le forze produttive sociali del lavoro appaiono come forze pertinenti ad esso anziché al lavoro in quanto tale, e sprigionantisi dal suo grembo, diventa un'entità assai mistica»⁵⁸. Scompare così il lavoro come terreno di lotta perché tutto sembra svolgersi all'interno del capitale. Assume invece rilevanza la lotta sulla forma stessa del rapporto sociale. Marx scrive non a caso che «l'effettivo processo di produzione, come unità del processo di produzione e del processo di circolazione, genera nuove forme, in cui sempre più si perde il filo dei nessi interni, i processi di produzione si autonomizzano l'uno rispetto all'altro, e le parti costitutive del valore si consolidano in forme autonome l'una rispetto all'altra»⁵⁹. Qui avviene quella trasfigurazione per cui il profitto non è più riferito «alla parte di capitale investita in lavoro, dalla quale essa sgorga, ma al capitale complessivo [*Gesamtkapital*]»⁶⁰. Qui l'effetto ideologico si accompagna alla materialità di un rapporto che riesce a mistificare il suo fondamento. Il capitale proprio per la sua *globalità* – tanto spaziale quanto societaria – diviene la forma complessiva che determina non solo il profitto dei suoi singoli segmenti, ma anche lo spazio di libertà di tutti coloro che si trovano al suo interno, che appaiono tutti indifferentemente come *Träger* del capitale stesso. Il capitale diviene coestensivo con la società-mondo e sussume al suo interno tutte le differenze che la costituiscono. Si assiste così alla «autonomizzazione della forma del plusvalore, la solidificazione della forma rispetto alla sua sostanza, alla sua essenza»⁶¹.

4. Rompere la dialettica del Träger

Come abbiamo già visto, l'operaio e il capitalista sono *Träger* di funzioni opposte e di fatto inconciliabili. Ciò significa che la semantica del *Träger* non prevede alcuna equivalenza funzionale tra le diverse figure di volta in volta individuate, perché sia la loro condizione di partenza sia gli effetti sociali del loro agire non sono equiparabili. La differenza sulla quale si fonda il rapporto di capitale fa sì che il capitalista sia tale in quanto «*Träger* cosciente» dei movimenti del denaro, perché la «sua persona, o meglio la sua tasca, è il punto di partenza e di arrivo e di ritorno del denaro. Il contenuto oggettivo di quella circolazione – la valorizzazione del valore – è il suo scopo soggettivo»⁶². La sua posizione è paradossale perché, mentre deve adeguarsi alle condizioni sistemiche di questa forma di società, egli è consapevole del fatto che esse comunque finiscono per valorizzare e remunerare la sua posizione. Diversa e opposta è la condizione del «depositario della forza lavoro», che per «rinnovare il suo processo vitale» dipende «dal valore dei mezzi di sussistenza fisicamente

⁵⁷ Ivi, p. 268.

⁵⁸ Ivi, p. 1020.

⁵⁹ Ivi, p. 1021.

⁶⁰ Ivi, p. 1022.

⁶¹ Ivi, pp. 1022-1023. Cfr. Ruschig (2017).

⁶² Marx (2017), III, p. 244.

*indispensabili*⁶³. La sua posizione è quella in cui il funzionalismo rischia costantemente di rovesciarsi nel suo opposto, producendo allo stesso tempo l'indifferenza verso lo specifico lavoro e l'opposizione al capitalista. Attraverso la categoria di lavoro astratto Marx registra l'indifferenza rispetto allo specifico lavoro svolto. Esso è il dominio di un lavoro universalmente produttivo, che non si lascia risolvere nell'infinità dei lavori concreti. Esso sottrae il lavoro stesso all'identificazione con la fatica quotidiana che garantisce un ruolo sociale in quanto momento necessario per la riproduzione della società. Il lavoratore è consapevole del carattere meramente funzionale della sua occupazione e reagisce di conseguenza con l'indifferenza nei suoi confronti. «Il carattere economico dell'operaio quindi è dato dal fatto che egli è portatore [*Träger*] del lavoro in quanto tale – ossia del lavoro come valore d'uomo per il capitale –, egli è operaio in opposizione al capitale»⁶⁴. Essere mere funzioni del capitale ha effetti sulla stessa concezione marxiana della classe, che non si dà come alleanza tra occupazioni né tantomeno come loro punto medio, quanto piuttosto come qualcosa che può esistere come operaio collettivo, cioè come figura indifferente alla sua occupazione concreta e quindi a partire dal tempo che riesce a sottrarre al capitale stesso.

Possiamo quindi dire che ogni funzione viene interpretata da Marx all'interno di uno specifico rapporto di potere che stabilisce la sua relazione con le altre e con il processo complessivo di produzione e riproduzione della società. La possibilità e necessità di agire esclusivamente come portatore di una funzione capitalistica presuppongono però che l'insieme del traffico sociale appaia come un insieme di funzioni all'interno di una struttura indifferente. Nella semantica del termine funzione fa quindi una notevole differenza se esso è riferito a persone che hanno un potere o ad altre che invece ne sono sprovviste. Questo potere non è però esclusivamente personale e assume una dimensione sempre più astratta perché vi sono altri *Träger*, che stabiliscono delle soglie di potere che gerarchizzano in continuazione i rapporti sociali, espropriando alcuni individui del potere di azione a vantaggio di altri. Abbiamo già visto che questa è una funzione del denaro, ma lo stesso vale per la scienza, *Träger* di un «sistema di generale sfruttamento delle qualità naturali e umane, un sistema dell'utilità generale», e per le macchine che sono dei «*Träger* del capitale». Lungi dallo svolgere una funzione neutrale e indifferente, esse infatti servono in primo luogo a ridurre il tempo di lavoro necessario e a prolungare la giornata lavorativa. Tanto la scienza quanto le macchine sono parte integrante della cooperazione societaria e ne determinano in maniera decisiva la forma. La cooperazione limita l'indipendenza del singolo lavoratore, mentre lo collega agli altri fino a formare quell'operaio sociale [*gesellschaftlicher Arbeiter*], che è una figura altamente contraddittoria: mentre mostra in continuazione le potenzialità di una cooperazione non dominata dal capitale, ridetermina ogni lavoro individuale perché «basta essere un organo dell'operaio complessivo, una qualsiasi delle sue sottofunzioni»⁶⁵.

La cooperazione tra gli operai salariati rimane così un effetto del capitale nella sua forma industriale, nella quale il «legame tra le loro funzioni e la loro unità come corpo produttivo globale risiedono fuori di essi, nel capitale che li riunisce e li tiene assieme. Perciò la connessione reciproca fra le loro operazioni si erge di fronte agli operai salariati idealmente come un *piano*, praticamente come *autorità* del capitalista, potere di una volontà estranea che sottomette la loro attività ai propri fini»⁶⁶. La trasformazione di ogni agire in funzione del capitale riguarda anche il capitalista, nel momento in cui egli diviene soprattutto percettore di una rendita finanziaria, cessando di essere l'immediata controparte all'interno del processo di produzione. In questa nuova condizione, le attività di sorveglianza e di organizzazione «vengono rappresentate come mere funzioni del lavoro».

⁶³ Ivi, p. 267.

⁶⁴ Marx (1978), I, p. 281.

⁶⁵ Marx (2017), I, p. 658.

⁶⁶ Ivi, p. 457.

Lo sfruttamento appare come parte del processo lavorativo, nel quale il «il capitalista industriale, in quanto distinto dal proprietario di capitale, non si presenta come capitale in funzione [*fungierendes Kapital*] ma come funzionario anche a prescindere dal capitale, come semplice depositario del lavoro in generale»⁶⁷. Siamo così di fronte a una burocratizzazione generale del processo di lavoro, nel quale ogni agente appare niente più che un esecutore di un compito necessario all'interno del processo produttivo societario. Questa funzionalizzazione è universale e gerarchica e, proprio per questo, stabilisce la base di autorità del capitalista «in quanto personificazione del capitale nel processo di produzione immediato». I capitalisti di ogni tipo sono i titolari di «questa autorità severamente regolatrice» storicamente specifica del rapporto di capitale che diviene così la forma di sottomissione dei moderni, che si subordinano a un'autorità che «compete ai suoi depositari [*Träger*] solo in quanto personificazioni del lavoro di fronte al lavoro»⁶⁸.

La contestazione di questa autorità, la sottrazione alla dialettica del *Träger*, la trasformazione in ultima istanza dell'agire sociale in azione politica comportano per Marx un processo di ridefinizione delle forme nelle quali gli individui sono storicamente collocati. Diversamente da quanto sostenuto da Proudhon, ciò può avvenire per Marx attraverso l'associazione, cioè grazie a un'azione collettiva in grado di riconfigurare i processi produzione e riproduzione della società⁶⁹. In questo senso si potrebbe dire che Marx nella Comune vede alcuni elementi che possono risolvere praticamente il problema Proudhon. Essa non si incarica di portare a compimento l'evoluzione delle forme economiche, ma di rivoluzionarle sapendo però che il peso del passato sul presente non consente alcuna modifica radicale e immediata. Negli scritti marxiani sulla *Comune* di Parigi la semantica della forma viene risignificata politicamente, al punto da poterla definire come la «forma positiva» della repubblica sociale, per quale gli operai parigini avevano combattuto e perso nel 1848. Quello che allora era stato solo proclamato, ora riceve una forma pratica e istituzionale, mostrando al di là della sua effimera durata la possibilità di governo politico diverso da tutto le forme tradizionali compresa quella statale. In questo senso Marx scrive che la «grande misura sociale della Comune è stata la sua stessa esistenza operante»⁷⁰. Essa ha mostrato la possibilità concreta di una «forma politica completamente espansiva, mentre le precedenti forme di governo erano state decisamente repressive»⁷¹. La Comune può essere una forma politica espansiva perché ha espresso una comprensione del sociale fondata sulla disgiunzione di individualità e proprietà, grazie alla quale non si tratta più di vedere nella libertà di ogni singolo il limite e la minaccia potenziale della libertà di ogni altro. La riconfigurazione del sociale è di conseguenza il problema politico da cui muove la Comune ed esso non può essere risolto per Marx con il federalismo rivendicato dai proudhoniani, che rimane inevitabilmente all'interno della storia di quello Stato che essi pretendono di criticare. La Comune non è stata e non poteva essere l'autogoverno della società, perché quest'ultima continua a essere caratterizzata dalla lotta di classe e quindi sarebbe comunque stata «il punto di partenza di violente reazioni e di rivoluzioni altrettanto violente». Essa non ha rappresentato dunque né il punto di arrivo né la fine della storia, ma ha aperto un campo di possibilità grazie al quale è stato possibile sospendere «l'azione spontanea delle leggi naturali del capitale e della proprietà terriera»⁷². La Comune è stata di conseguenza la negazione pratica di ogni ipotetico ordine spontaneo all'interno della società così come della presenza di leggi naturali che ne ipotecano l'evoluzione. Questa radicale storicizzazione delle forme proprietarie è stata però possibile grazie all'altrettanto radicale trasformazione della forma politica, che ha consentito la sospensione e la riarticolazione della semantica del *Träger*. Essa, infatti, ha «costituito la forma politica

⁶⁷ Marx (2017), III, p. 482

⁶⁸ Ivi, p. 1086.

⁶⁹ Ricciardi (2022).

⁷⁰ Marx (2008a), p. 304.

⁷¹ Ivi, p. 299.

⁷² Marx (2008b), pp. 490-491.

infine scoperta con cui compiere l'emancipazione economica del lavoro»⁷³ proprio perché è stata un «governo della classe operaia» che ha mostrato la possibilità di intervenire nella società per sospenderne le modalità automatiche di riproduzione.

Bibliografia

Sigle

MEOC *Marx-Engels Opere Complete*, Editori Riuniti, Roma 1972 e ss. Il volume XXII ha come editore anche La Città del Sole.

Le traduzioni delle opere marxiane sono state controllate sulle corrispettive edizioni tedesche e sono state eventualmente modificate senza ulteriore indicazione.

- Ansart, P. (1969), *Marx e l'anarchismo*, trad. it. a cura di P. O'Connor, Bologna, il Mulino.
- Castleton, E. (2017), "The Origins of 'Collectivism': Pierre-Joseph Proudhon's Contested Legacy and the Debate about Property in the International Workingmen's Association and the League of Peace and Freedom", *Global Intellectual History*, vol. 2, n. 2, pp. 169-195.
- Castleton, E. (2024a), "An Anarchist Take on Royalty: Pierre-Joseph Proudhon's Evolving Assessment of Post-Revolutionary Monarchy, 1839-1864. Part I", *History of European Ideas*, pp. 1-22.
- Castleton, E. (2024b), "An Anarchist Take on Royalty: Pierre-Joseph Proudhon's Evolving Assessment of Post-Revolutionary Monarchy, 1839-1864. Part II", *History of European Ideas*, pp. 1-24.
- Disegni, M. (2024), *Critica della questione ebraica. Karl Marx e l'antisemitismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Engels, F. (1982), *Critica del libro di P.-J. Proudhon "Idée générale de la révolution au XIXe siècle"* (1851), in MEOC, vol. XI.
- Haubtmann, P. (1982), *Pierre-Joseph Proudhon. Sa vie et sa pensée (1809-1849)*, Beauchesne, Paris.
- Hayat, S. (2018), *The Construction of Proudhonism within the IWMA*, in F. Bensimon, Q. Deluermoz and J. Moisand (ed.), "Arise Ye Wretched of the Earth". *The First International in a Global Perspective*, Brill, Leiden - Boston, pp. 313-331.
- Hayek, F.A. von (1988), *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, Routledge, London.
- Iber, C. (2020), "Form und Verhältnis. Zu Marx' Rezeption der Hegelschen Wesenslogik", *Revista Dialectus. Revista de Filosofia*, vol. 9, n. 18, pp. 124-144.
- Loh, W. (1975), "Formenanalyse bei Marx und ihr Verhältnis zur Systemwissenschaft", *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 4, Heft 3, pp. 254-272.
- Marx, K. (1976a), *Miseria della filosofia. Risposta alla Filosofia della Miseria del signor Proudhon*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1976b), *Lettere a Kugelmann*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1978), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, trad. it. a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze, 2 voll.
- Marx, K. (1979), Karl Marx an Pawel Wassiljewitsch Annenkow in Paris, Brüssel, 28. Dezember 1846, *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), Dritte Abteilung: *Briefwechsel*, Band 2, *Mai 1846 bis Dezember 1848*, Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, K. (1987), *Su J.P. Proudhon (Lettera a J.B. von Schweitzer)*, in MEOC, vol. XX, 1987, pp. 27-34.

⁷³ Marx (2008a), p. 299.

- Marx, K. (2008a), *La guerra civile in Francia. Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori*, in MEOC, vol. XXII.
- Marx, K. (2008b), [*Primo abbozzo de La guerra civile in Francia*], in MEOC, vol. XXII.
- Marx, K. (2017), *Il Capitale*, trad. it. a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Torino, Utet, III voll.
- Marx, K., Engels, F. (1972a), in MEOC, vol. XXXVIII (*Lettere 1844-1851*).
- Marx, K., Engels, F. (1972b), *La sacra famiglia, ovvero Critica della critica. Contro Bruno Bauer e soci*, in MEOC, vol. IV.
- Marx, K., Engels, F. (1972c), *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in MEOC, vol. V.
- Merlo, M. (1998), "Sul residuo lavoro come forma industriale dell'attività", *Altre ragioni*, n. 7, pp. 11-26.
- Musto, M. (2018), *Karl Marx. Biografia intellettuale e politica 1857-1883*, Einaudi, Torino.
- Proudhon, P.-J. (1843), *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique*, Librairie du Prévost-Besançon, Bintot, Paris.
- Proudhon, P.-J. (1846), *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*. Tome 1, Chez Guillemin et C, Paris.
- Proudhon, P.-J. (1849), *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février*, Au Bureau du Journal *La Voix du Peuple*, Paris.
- Proudhon, P.-J. (1851), *Idée générale de la révolution au XIXe siècle, choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle*, Garnier, Paris.
- Proudhon, P.-J. (1852), *La Révolution sociale démontrée par le coup d'état du 2 décembre*, Garnier, Paris.
- Ricciardi, M. (2010), *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Eum, Macerata.
- Ricciardi, M. (2011), "La società senza fine. Storia, sociologia e potere della società contemporanea", *Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali*, XLV, n. 1, pp. 67-79.
- Ricciardi, M. (2019), *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Milano.
- Ricciardi, M. (2022), "L'intelletto associato. Organizzazione, appropriazione e associazione in Marx", *Quaderni materialisti*, n. 21, pp. 91-114.
- Ricciardi, M. (2024a), *Karl Korsch e il marxismo come crisi*, Prefazione a K. Korsch, *Karl Marx*, PGreco, Milano, pp. IX-LVII.
- Ricciardi, M. (2024b), *Sulla difficoltà di fare la storia al presente. Marx e il contemporaneo*, in L. Basso, M. Basso, M. Farnesi Cammellone, F. Raimondi (a cura di), *Teoria e politica della storia in Marx*, Meltemi, Milano, pp. 35-56.
- Ricciardi, M. (2025), "Il valore della legge. Semantiche del diritto e del dominio in Marx", *Etica & Politica / Ethics & Politics* (in corso di pubblicazione).
- Rubel M. (2001), *Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale. Prolegomeni per una sociologia critica*, Milano, Cooperativa Colibri.
- Ruschig, U. (2017), „Der Begriff der Substanz bei Marx“, *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, 4, 1-2, pp. 49-85.
- Thomas P. 2010, *Marx and the Anarchists*, London, Routledge and Keagan Paul.
- Topolsky, J. (1983), "Oltre il determinismo e il volontarismo. La concezione marxiana del processo storico", *Studi Storici*, 24, 3/4, pp. 347-358.
- Touboul, H. (2004), "Proudhon et Marx", *Corpus. Revue de Philosophie*, n. 47, pp. 71-96.
- Vadée M. (1998), *Marx penseur du possible*, Paris, L'Harmattan.
- Xifaras, M. (2004), "Y a-t-il une théorie de la propriété chez Pierre-Joseph Proudhon? ", *Corpus. Revue de Philosophie*, n. 47, pp. 229-282.

IL METODO IMPURO NEL *CAPITALE* DI MARX

Abstract: *The Impure Method in Marx's Capital*

Marx's *Capital* offers an impure method based on three dimensions or facet analysis. The first facet is conceptual, presenting the Critique of Political Economy as an immanent critique of the concepts of classical economics, even going so far as to reveal the "inversion" between values and exchange values, along with the social form corresponding to this inversion. The second dimension is ethnographic and historical. Here, Marx descends into the laboratories of production to show how surplus value is extracted and how workers, along with their labor, are exploited and consumed. In this second level, the inversion appears as "perversion". This level is not deducible from the first; here, dialectics gives way to history, and Hegel gives way to Horner. The third dimension concerns class struggle and workers' attempts to give shape to a social form liberated from exploitation. This is what Marx calls the Political Economy of the Working Class. It represents a rise from the horrors of production and the anticipation of a different form of life. Each of these facets casts a different light on the analysis. Considering only one perspective risks becoming one-sided and abstract, losing sight of the political and historical dimension's concreteness, which instead emerges from the interplay of all three dimensions.

Keywords: *Capital*, Exploitation, Factory Reports, History, Impure Method, Karl Marx

1. *Un metodo impuro*

Il metodo di Marx, la sua originalità, consiste nell'incrocio e nella tensione tra piani diversi: c'è l'economia politica e la sua critica immanente; c'è la critica dei rapporti di produzione capitalistici; ci sono le lotte di classe e gli esperimenti operai del «movimento cooperativo»¹. L'«economia politica della classe operaia», che guarda alla «produzione sociale regolata dalla società»², emerge non solo dallo scontro con la «economia politica della classe media», ma principalmente nella tensione fra due forme di socializzazione: quella infernale dei luoghi di produzione, e quella liberata e anticipata dal movimento operaio. Detto in altri termini, si tratta della tensione tra sfruttamento e liberazione dallo sfruttamento. Sfolgiando le primissime pagine del *Capitale* è possibile dare a ciascuna di queste dimensioni un nome proprio: non solo Hegel, con il cui linguaggio Marx flirta nei capitoli sulla teoria del valore, ma anche e soprattutto i Blue Books e Leonard Horner, «l'infaticabile censore e ispettore di fabbrica»³, e Wilhelm Wolff, l'ardito, fedele, nobile pioniere del proletariato, al quale il libro è dedicato. *Lupus*, come era soprannominato da amici e militanti, rappresenta la politica, la passione, la capacità organizzativa, l'odio verso gli oppressori, e la vera amicizia che sorge dalla condivisione di tutti questi elementi. È lo spirito di Wolff, e di altri nobili pionieri del proletariato, a dare vita al libro di Marx. Filosofia ed economia, inchiesta, militanza politica. E ci sono le centinaia di pagine che Marx ricopia dai Blue Books, i *Reports* degli ispettori di fabbrica. Queste pagine costituiscono una parte fondamentale della teoria del *Capitale*. Non sono esemplificazioni che poco o nulla aggiungono alla teoria sviluppata nella prima sezione⁴. A differenza di quanto spesso

* University of California, Santa Cruz.

¹ Karl Marx, *Address of the Working Men's International Association* (1864), in *MEGA* I/20, p. 10.

² *Ibidem*.

³ Marx (1980), p. 34 e p. 458.

⁴ Questa è una posizione condivisa da diversi esponenti della cosiddetta *Neue Lektüre*. Chris Arthur definisce le parti storiche e di inchiesta sulle condizioni di fabbrica come «strictly illustrative»: Arthur (2004), p. 75. Similmente per Michael Heinrich i «passaggi storici» semplicemente completano la descrizione della teoria, senza aggiungere nulla alla teoria, e per questo possono essere espunti dall'analisi del valore e del

sostenuto da diversi esponenti della *Neue Lektüre*, se queste pagine non hanno il senso di una mera condanna morale, esse non possono nemmeno essere derubricate a esemplificazioni per i lettori meno avvezzi alle astrazioni teoriche. Perché è qui che Marx lavora con ciò che *non è deducibile* da concetti e categorie. In questo strato, che i fenomenologi chiamerebbero il “precategoriale”, prende forma la teoria di Marx⁵. È nella sfera concreta della produzione che prendono forma sia le categorie economiche sia la possibilità della loro critica. La «personificazione delle cose» e la «cosificazione delle persone»⁶ è espressione dell'esperienza concreta che ha luogo nella produzione, quando la macchina diventa un «mostro meccanico» la cui forza demoniaca trasforma i lavoratori in propri organi di lavoro⁷. L'*inversione* che fa del valore un soggetto automatico e del valore d'uso un mero supporto del valore ha origine nella produzione, dove il lavoratore fa esperienza della quotidiana inversione che trasforma la sua soggettività in un oggetto e il suo corpo in mero portatore di forza-lavoro. È nella produzione che quest'ultima conta come fonte di energia umana ai fini della valorizzazione. Ed è, infine, nella produzione che la qualità si rovescia in quantità.

Il materialismo di Marx consiste nel ricavare categorie e critica dai concreti rapporti di produzione e dai conflitti relativi a questi rapporti. Sono le sezioni del *Capitale* successive alla prima a costituire la chiave per la comprensione delle categorie esposte nella prima sezione. Non il contrario. Dedurre la forma dei rapporti di produzione dalla categoria del valore è ancora idealismo o una forzosa hegelianizzazione di Marx. Se per Hegel «il fenomeno non mostra nulla che non sia nell'essenza, e nell'essenza non è nulla che non sia manifestato»⁸, Marx spiega la genesi delle categorie economiche a partire dai conflitti che emergono nei concreti rapporti di produzione dove i corpi e la vita dei lavoratori vengono messi al lavoro. E da qui sviluppa la critica di quelle categorie.

Il metodo di Marx permette non solo un'analisi storica dei concetti e delle forme sociali, ma permette anche di comprenderne la compresenza e combinazione nel presente di forme storiche asincrone. Forme sociali di dominio diretto, dispotismo, e schiavitù non spariscono o sopravvivono come residui appartenenti a epoche passate, ma vengono riconfigurate e riprodotte sul piano sincronico. Il tempo di lavoro socialmente necessario è tempo della valorizzazione e tempo della sincronizzazione fra una pluralità di capitali. Questi sono caratterizzati da modi di produzione diversi, inclusi «modi di produzione antiquati e sorpassati»⁹. Si tratta di forme sociali e politiche anacronistiche (*zeitwidrig*), ereditate dal passato e messe a profitto nella sussunzione formale operata dal capitale. Ma ci sono altri elementi anacronistici, costituiti da lotte operaie che anticipano una società liberata e forme di lavoro libere dallo sfruttamento capitalistico. Il passato si mescola al presente e nella lotta di classe vengono liberati anacronismi che anticipano il futuro¹⁰. L'analisi di questo intreccio di temporalità richiede una analisi non stadiale e teleologica del capitalismo, ma un'analisi della combinazione di forme diverse di sfruttamento. Marx ha un termine per questa combinazione: «forme ibride» di sussunzione, che «vengono riprodotte sullo sfondo della grande industria, sia pure con fisionomia completamente alterata»¹¹. La produzione può essere frammentata in segmenti produttivi della dimensione di un nucleo domestico, nel quale l'autorità patriarcale opera come funzione del mercato capitalistico. Similmente rapporti di tipo schiavistico possono essere riprodotti sullo sfondo della produzione capitalistica.

capitale (Heinrich, 2004, p. 32). In Italia, Fineschi rappresenta un esempio dell'approccio idealistico e depoliticizzante in cui la storia è ridotta a “storia logica” che si svolgerebbe conformemente al concetto (Fineschi, 2006, p. 157). Con una battuta, si potrebbe dire che analizzare il modo di produzione capitalistico e il *Capitale* senza indagare la storia, è come giocare a calcio senza pallone.

⁵ Paci (1963).

⁶ Marx (1980), p. 146.

⁷ Ivi, p. 424.

⁸ Hegel (1984), par. 139.

⁹ Marx (1980), p. 33

¹⁰ Ho sviluppato questi aspetti in Tomba (2011).

¹¹ Marx (1980), p. 557

L'indagine delle forme ibride richiede concreta investigazione storica, altrimenti ci si ferma a un livello di analisi che rimane puramente concettuale e astratto, e questa trascuratezza dell'investigazione storica viene in genere compensata con una malcelata teleologia¹². Questa continua ad operare sia retrospettivamente, temporalizzando il materiale storico in epoche successive, sia in prospettiva per mezzo di anticipazioni "dialettiche" del futuro o della fine del capitalismo. Ridurre la storia a logica significa bloccare la storia, isolarla da ciò che è inaspettato e che merge e può emergere nello scontro fra strati anacronistici.

2. Marx con Hegel: la circolazione

Nella prima sezione del *Capitale* Marx presenta la socialità astratta dello scambio delle merci e caratterizzata dalla personificazione delle cose e la reificazione delle persone¹³. Questa inversione, in cui vengono scambiati involucri di valore, è caratteristica della socialità della circolazione, e può essere spiegata e compresa all'interno della logica hegeliana della critica immanente alle categorie della politica economica. Nella sua analisi della società civile, Hegel esprimeva in termini filosofici il punto di vista della scienza dell'economia politica, secondo il quale i bisogni e i mezzi per la loro soddisfazione diventano «un esser per altri»¹⁴. L'interesse egoistico si rovescia in interdipendenza; ciascuno, lavorando per sé, lavora in pari tempo anche per gli altri; «l'appagamento è reciprocamente condizionato»¹⁵. I bisogni si moltiplicano, e con essi anche le relazioni reciproche fra individui; bisogni individuali e isolati divengono sociali, e con essi anche i mezzi per la loro soddisfazione; il lavoro diviene sempre più astratto, e con il crescere di questa astrazione si amplia anche la divisione del lavoro che da un lato riduce il lavoro a qualcosa di sempre più meccanico e riproducibile dalla macchina, dall'altro aumenta la «dipendenza e la relazione reciproca degli uomini»¹⁶. L'aumento di queste relazioni e connessioni fra esseri umani e cose, permette anche uno sviluppo della capacità di astrazione, che si concretizza nello sviluppo della cultura teorica e pratica¹⁷.

Le relazioni sociali diventano astratte in quanto le forme di dominio diretto e caratterizzate dal rapporto di signoria e servitù vengono superate e, nel mondo moderno, mediate da rapporti giuridici tra proprietari e cose. È il regno dell'eguaglianza giuridica e della proprietà. E dei contratti. I rapporti personali sono mediati da cose, o meglio da proprietà, merci e denaro. Diventa possibile alienare non solo un prodotto, ma anche l'uso del lavoro «limitato nel tempo». Infatti, scriveva Hegel in un paragrafo citato anche da Marx, «attraverso l'alienazione del mio *intero* tempo, concreto grazie al lavoro, e della totalità della mia produzione io ne renderei proprietà d'un altro il sostanziale, la mia *universale* attività e realtà, la mia personalità»¹⁸. Se si alienasse la totalità del proprio tempo di lavoro per un tempo indefinito, il lavoratore diventerebbe proprietà di un altro, cioè uno schiavo, il che contraddirebbe il concetto di volontà libera infinita su cui poggerebbe l'intero edificio del diritto. In altre parole, la schiavitù, quando ancora sussiste, sarebbe in contraddizione con il moderno concetto di diritto e volontà libera, e quindi può solo presentarsi come un residuo di epoche passate e non conforme ai principi giuridici della modernità. Ecco il punto di vista della circolazione e delle sue categorie fondamentali. Ed ecco anche la teleologia implicita in questa concettualizzazione. La si ritrova nelle suddivisioni stadiali

¹² Michael Quante coglie questa «geschichtsphilosophische Dimension» nella prospettiva marxiana. Per Quante la dialettica marxiana rimarrebbe teleologica e continuerebbe ad operare sulla base delle premesse antropologiche degli scritti filosofici degli anni Quaranta. Pur non condividendo questa impostazione, la critica di Quante al teleologismo coglie nel segno se riferita alle letture hegelianizzanti di Marx (Quante, 2019).

¹³ Tomba (2011).

¹⁴ Hegel (1987), par. 192.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, par. 198.

¹⁷ Ivi, par. 197.

¹⁸ Ivi, par 67; Marx (1980), p. 201.

che confinano il dominio diretto nelle forme precapitalistiche¹⁹ e caratterizzano il capitalismo in termini di dominio impersonale²⁰.

In Hegel la moltiplicazione delle relazioni sociali si dispiega nel sistema dei bisogni e della loro reciproca soddisfazione, cioè in una concezione del mercato che dà priorità ai valori d'uso e ai bisogni da soddisfare. Marx rovescia questa rappresentazione. Se la merce è valore e valore d'uso e il modo di produzione capitalistico è caratterizzato dalla centralità della produzione di valore, ne segue che il valore d'uso opera ora come mero supporto di valore, cosicché lo scambio di merci acquista una nuova fisionomia. Ecco il senso dell'inversione (*Verkehrung*) in base alla quale il valore, e non i bisogni soggettivi da soddisfare, diventa il fine; il lavoro diventa erogazione di lavoro astratto, cioè senza considerazione della specificità qualitativa di un determinato lavoro; le forme di dominio diventano forme mediate dallo scambio di merci, e quindi impersonali. La rete di relazioni sociali descritta da Hegel nel sistema dei bisogni si rovescia in una rete di scambi di merci in cui produttori isolati entrano in contatto fra loro attraverso le loro merci. La produzione di valore diventa il fine della produzione e il fondamento della socialità. Diventa un soggetto automatico mosso da un impulso espansivo senza limiti.

Queste astrazioni e inversioni hanno origine nella produzione, dove il lavoro dell'operaio conta in quanto elemento in grado di valorizzare valore²¹. L'astrazione che rende le merci equivalenti ha luogo nella produzione in quanto finalizzata non alla soddisfazione di particolari bisogni da soddisfare, ma alla mera produzione di valore. Questa astrazione e indifferenza del valore d'uso, rovesciato in mero supporto di valore, non ha per conseguenza una minore varietà di valori d'uso. È vero il contrario. Data l'indifferenza del valore d'uso ne segue una immane differenziazione di valori d'uso e una proliferazione di pseudobisogni. È proprio questa indifferenza a costituire la condizione di possibilità per una espansione quasi illimitata di differenze indifferenti.

Nello scambio di merci, il valore si presenta come la sostanza comune che rende possibile lo scambio. Alle merci, o meglio al denaro, viene attribuita la magica caratteristica di produrre socialità, cioè di mettere in relazione produttori privati ed isolati, che entrano in contatto fra loro scambiando i prodotti del loro lavoro. Il denaro, come «universale potenza livellante», fa sparire le differenze religiose, intellettuali, individuali, e di status (*ständischen*); le differenze qualitative di classe scompaiono nella differenza quantitativa tra chi ha più e chi ha meno denaro, e queste differenze quantitative si riarticolarono a loro volta in nuove differenze qualitative all'interno della stessa classe, che si divide in grandi borghesi, medi borghesi e piccola borghesia²². Il denaro diventa allora non solo un mezzo universale di scambio, ma anche il nuovo potere sociale che produce indifferenza, scambio, e differenziazioni. Questa prospettiva emerge nei *Grundrisse*: gli individui «si riconoscono reciprocamente come proprietari, come persone la cui volontà permea le loro merci. Qui entra in ballo allora anzitutto il momento giuridico della persona, e della libertà nella misura in cui vi è contenuta. Nessuno si appropria della proprietà dell'altro con la violenza. Ognuno se la aliena con libera volontà. E non è tutto: l'individuo A serve il bisogno dell'individuo B mediante la merce *a* solo in quanto e perché l'individuo B serve il bisogno dell'individuo A mediante la merce *b* e *vice versa*. Ciascuno serve l'altro per servire se stesso; ciascuno si serve reciprocamente dell'altro come suo mezzo»²³. Si tratta di una prospettiva che resta ancora hegeliana. Riecheggia la dialettica del sistema dei bisogni e della corrispondente forma giuridica, e riecheggia anche la temporalizzazione tra relazioni

¹⁹ In questo filone si ritrova Michael Heinrich che contrasta «personal relations of domination», caratteristiche di un modo di produzione pre-capitalistico, e «impersonal domination of legally free wage labourers», caratteristiche invece del modo di produzione capitalistico, cfr. Heinrich, *Forward*, in Mau (2023), p. IX. Anche per Mau il capitalismo è caratterizzato da dominio impersonale, cosicché «the authority of the capitalist within the workplace is merely the *form of appearance* of the impersonal power of capital» (Mau, 2023, p. 233).

²⁰ Postone (1993), p. 125, 159.

²¹ Finelli (1987), pp. 168-169.

²² Marx (1986), p. 234.

²³ Marx (1968), I, p. 213.

di immediato dominio personale caratteristiche del mondo feudale, e relazioni impersonali mediate dal denaro, caratteristiche della società borghese. In quest'ultima il denaro opera come «nexus rerum et hominum», come il «potere sociale (*gesellschaftliche Macht*) che ciascuno porta in tasca nella forma di una cosa», e se questo potere sociale viene tolto alla cosa, esso torna ad essere «potere diretto della persona sulla persona»²⁴.

A partire dagli anni Sessanta, Marx muove dall'analisi del «capitale in generale» all'analisi della concorrenza tra capitali. L'analisi si fa più concreta e viene arricchita sia da considerazioni sulle forme ibride di sussunzione sia dallo studio delle condizioni di lavoro attraverso i Blue Books. Marx indaga la permanenza, produzione e riproduzione di forme di potere immediato nella produzione dove «l'operaio come lo schiavo deve avere un padrone (*Herr*) che lo faccia lavorare, lo diriga» e lo sorvegli. Questo rapporto viene descritto in termini di «signoria e servitù (*Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis*)»²⁵, cioè nei termini precedentemente impiegati per descrivere forme di dominio «precapitalistiche» e schiavistiche. Nel descrivere la relazione tra il capitale e la forza-lavoro, Marx utilizza anche il termine «bondage (*Hörigkeit*)»²⁶, usualmente impiegato per descrivere rapporti di servitù, ma che qui indica una forma di dominio relativa non solo alla merce forza-lavoro, ma alla corporeità dei lavoratori e alla loro intera personalità. Emerge che il parallelo tra lavoro salariato e lavoro schiavistico non è metaforico o espressione di una condanna morale contro brutali condizioni di lavoro, ma esprime una specifica forma di dominio che attraversa istituzioni sociali e luoghi della produzione. Questa forma di dominio *non è deducibile* dal concetto di valore ed è in antitesi con le forme giuridiche che si sviluppano sulla base della circolazione delle merci. Qui Hegel deve lasciare la parola a Horner.

Secondo Marx, nell'analisi dei processi storici, ma anche nell'analisi storico-concreta delle condizioni di lavoro, si mostra che «la forma dialettica della rappresentazione è corretta solo se riconosce i propri limiti (*die dialektische Form der Darstellung nur richtig ist, wenn sie ihre Grenzen kennt*)»²⁷. È sulla base di questi limiti che va sviluppata la differenza tra idealismo e materialismo. Una lettura idealistica di Marx troverà il nocciolo teorico del *Capitale* nella prima sezione del libro; creerà costanti paralleli tra lo sviluppo della forma merce e la *Scienza della Logica* di Hegel²⁸; porrà enfasi sul valore come soggetto automatico e assimilerà il capitale allo Spirito hegeliano²⁹. Per queste letture idealistiche di Marx, le pagine storico-etnografiche del *Capitale* potrebbero essere omesse senza alcuna perdita per la teoria del *Capitale*³⁰; esse sarebbero «semplici esemplificazioni» il capitolo sulla giornata lavorativa potrebbe «essere dedotto dal concetto di relazione capitalistica che devono esserci lotte sulla durata della giornata lavorativa, ma non era affatto necessario che Marx lo illustrasse in modo così dettagliato»³¹.

Le centinaia di pagine del *Capitale* in cui Marx parla di storia e ricopia i rapporti degli ispettori di fabbrica sulle condizioni di lavoro non sono aggiunte o esemplificazioni, ma sono teoria in atto, indagine storico-concreta della realtà nella forma della sua irriducibilità a concetti. Leggere Marx attraverso Hegel significa considerare la rappresentazione delle categorie del capitale su un piano sincronico, come se fossero congelate nel tempo. Nella *Logica* hegeliana, il loro sviluppo rimane logico, non storico-temporale. Da questa prospettiva il processo storico, e quindi lo sviluppo diacronico, emerge come già concettualizzato in una filosofia della storia, che necessariamente crea stadi dello sviluppo e prognosi causali. La teleologia, spesso rifiutata a parole, continua ad operare come l'ombra della concettualizzazione del materiale storico. Senza analisi storico-concreta,

²⁴ Marx (1986), p. 55.

²⁵ Marx (1980a), p. 456.

²⁶ Marx (1980), p. 673.

²⁷ Marx (1980b), p. 91.

²⁸ Recenti esempi di una tale hegelianizzazione di Marx sono Arthur (2022); Smith (1990); Fineschi (2006).

²⁹ Postone (1993).

³⁰ Secondo Arthur «the bulk of *Capital* is concerned with depicting its *logical* genesis; the section on “original accumulation” [...] could be omitted without loss to the argument of the work as a whole» (Arthur, White, 2001, p. 130).

³¹ Arthur (2004), p. 75; Smith (1990), p. 134.

resta vera la definizione data da Adorno dell'idealismo hegeliano come di un «unico gigantesco giudizio analitico»³². Qui, nell'idealismo, lo spirito pervenuto a se stesso non ha più la materia come qualcosa di esteriore e casuale, non ha più nulla al di fuori di sé perché tutto è risolto nello spirito. O, in altri termini, tutto è sussunto nel capitale, e il concetto di valore afferma il proprio dominio astratto nella forma di una sostanza che si muove da se stessa. La storia è concettualizzata ed il materiale storico temporalizzato secondo un ordine stadiale predefinito: il capitalismo, qualificato nei termini di una «forma impersonale di dominio sociale», viene compreso come il risultato del «superamento di forme sociali di dominio dirette e personali», che vengono considerate residuali o confinate tra le forme economiche che precedono il capitalismo³³. Questa visione stadiale e intrinsecamente teleologica del capitalismo è presente in numerosi autori che leggono il capitale attraverso le categorie logiche della teoria del valore. La stessa visione teleologica non ordina solo il materiale storico passato, ma produce anche prognosi, come l'estensione del lavoro produttivo all'intera umanità, la totale automazione e la scomparsa del lavoro industriale, oppure la dialettica della fine del capitalismo.

Ecco i limiti di una lettura idealistica. Se i limiti della rappresentazione dialettica non vengono riconosciuti, la teleologia negata in principio, continua ad operare nell'ordinamento concettuale del materiale storico, producendo confusioni di ogni genere. Questa teleologia non solo prefigura il superamento dialettico del capitalismo, ma in modo più infido bolla come anacronistico e residuale ciò che non è adeguato al concetto di capitale.

3. Marx con Horner: la produzione

La seconda sezione del *Capitale* si conclude come era iniziata. Con le *dramatis personae* di compratori e venditori che nel mercato operano come individui formalmente liberi, eguali e proprietari, per poi cambiare fisionomia nella produzione. L'eden dei diritti innati dell'uomo, limitato alla sfera della circolazione e alla compravendita di merci e forza-lavoro, lascia il posto alla «conciatura» della pelle dei lavoratori³⁴. Le astrazioni concettuali lasciano il posto al crudo linguaggio della distruzione di corpi e anime nella produzione. I *Factory Reports* forniscono a Marx la materia prima per descrivere la realtà dello sfruttamento.

La terza sezione del *Capitale* permette di reinterpretare le categorie esposte nella prima sezione alla luce del processo di lavoro e valorizzazione. Da qui emerge non solo il carattere sociale del lavoro nella produzione, ma proseguendo la lettura lungo la sezione terza e quarta, emerge anche il carattere dispotico della socialità nella produzione, nella quale il lavoratore viene usato e consumato dai mezzi di produzione, e il processo di valorizzazione diventa un «mostro animato»³⁵. Il sistema della manifattura «mutila l'operaio facendone un operaio parziale»³⁶. La fabbrica viene compresa nei termini della «patologia industriale» indagata da Ramazzini³⁷. Marx vi presta attenzione:

Entro il sistema capitalistico tutti i metodi per incrementare la forza produttiva sociale del lavoro si attuano a spese dell'operaio individuo; tutti i mezzi per lo sviluppo della produzione si capovolgono in mezzi di dominio e di sfruttamento del produttore, mutilano l'operaio facendone un uomo parziale, lo avviliscono a insignificante appendice della macchina, distruggono con il tormento del suo lavoro il contenuto del lavoro stesso, gli estraniano le potenze intellettuali del processo lavorativo nella stessa misura in cui a quest'ultimo la scienza viene incorporata come potenza autonoma; deformano le condizioni nelle quali egli lavora, durante il processo lavorativo lo assoggettano a un

³² Adorno (1975), p. 272.

³³ Postone (1993), p. 381, si veda anche pp. 125, 153, 163-164, 308, 386.

³⁴ Marx (1980), pp. 208-209.

³⁵ Ivi, p. 229.

³⁶ Ivi, p. 405.

³⁷ Ivi, p. 407.

dispotismo odioso nella maniera più meschina, trasformano il periodo della sua vita in tempo di lavoro, gli gettano moglie e figli sotto la ruota di Juggernaut del capitale³⁸.

Questa sintesi della produzione capitalistica non sarebbe stata possibile senza i Blue Books. È dalla prospettiva del lavoratore nella produzione che la teoria marxiana viene sviluppata. È la questione posta anche nelle pagine finali del capitolo sul saggio di plusvalore e dedicate all'ultima ora di Senior. La critica a Senior presenta tre lati. Contrariamente a quanto crede Senior, a) il plusvalore non è creato nell'ultima ora o segmento della giornata produttiva, ma lungo l'intero tempo della produzione. b) Utilizzando i lavori dell'ispettore di fabbrica Horner, Marx osserva che il Factory act del 1847, che limitava l'orario di lavoro delle donne e dei giovani nelle fabbriche tessili a 10 ore al giorno, non ha fatto lavorare in perdita i cotonifici del Regno Unito³⁹). Il significato di una estensione della giornata lavorativa anche solo di dieci minuti va allora misurato non con il calcolo della «cosiddetta scienza economica», ma sulla pelle dei lavoratori⁴⁰.

Non si tratta di storie da relegare nella protostoria del capitalismo. In inchieste compiute negli anni '80 del '900 in Italia sul lavoro alla Zanussi, oggi Electrolux, i lavoratori definivano la fabbrica nei termini di una «grande macchina che ti schiaccia», oppure di una «prigione a ore»⁴¹. Il capitalista sorveglia i lavoratori affinché essi non sciupino materiali, mezzi di lavoro e tempo necessari nel processo di valorizzazione. A tal fine il capitalista, per non essere «derubato», dispone di un vero e proprio «*code pénal*»⁴². Lavoratori e schiavi, a differenza di macchine ed animali, hanno manifestato innumerevoli volte la loro capacità di maltrattare intenzionalmente gli strumenti di lavoro⁴³. La riottosità dei lavoratori è la chiave per comprendere l'uso capitalistico delle macchine⁴⁴. I lavoratori resistono e si ribellano contro il dispotismo della produzione, contro la loro deformazione fisica e spirituale. Le macchine impongono il ritmo, ortopedizzano i lavoratori e trasformano in elementi della produzione.

Marx intende mostrare come, nella produzione capitalistica, l'indipendenza e la libertà dei lavoratori finiscono, il loro «lavoro diventa lavoro forzato (*Zwangsarbeit*)», perché, non appena entrano nel processo lavorativo, esso appartiene non a loro, ma già al capitale, è già incorporato al capitale. I lavoratori sono assoggettati alla disciplina del capitale e posti in condizioni di vita completamente mutate (*ganz veränderte Lebensverhältnisse*)⁴⁵. Il capitalista ha la proprietà della forza lavoro, che ha comprato dai lavoratori, ma per spremere da essa tutto il pluslavoro possibile, bisogna che i corpi dei lavoratori siano soggetti a disciplina e la loro riottosità sia vinta. Spremere la forza-lavoro significa spremere i lavoratori alla quale essa è attaccata. Un operaio italiano, Sergio Gaudenti, descriveva questa situazione in termini precisi: «Il padrone con il salario crede di comprare un operaio come si compra un chilo di mele. Tu ti vendi e io ti pago. Poi ti consumo come

³⁸ Ivi, p. 706.

³⁹ La critica di Marx a Senior riprende quanto scritto dall'ispettore di fabbrica Leonard Horner in *A Letter to Mr. Senior*, London 1837, che Marx elogia per aver dimostrato l'inesattezza dell'analisi di Senior (Marx, 1980c, p. 203).

⁴⁰ Marx (1980), pp. 261-262, nota 32a. Marx fa qui, per la prima volta, ampio uso delle relazioni degli ispettori di fabbrica. In particolare cita T.J. Howell in *Reports of the Inspectors of Factories. Half Year ending 31 October 1848*, London 1849, p. 101. Marx tradusse il testo dall'inglese al tedesco inserendo talvolta alcune variazioni. Va notato che se il curatore della nuova edizione del *Capitale* edita da Einaudi nel 2024 ha adoperato le proprie cure filologiche per evidenziare esoterici riferimenti al lessico hegeliano nella prima sezione del libro, ha invece spesso continuato a tradurre in italiano la traduzione tedesca del testo inglese dei *Reports*, senza prendersi la briga di segnalare le eventuali modifiche inserite da Marx al testo originale. Le trascrizioni dai diversi *Reports* occupano più di un centinaio di pagine del *Capitale* e meritano di più di una traduzione di una traduzione. La noncuranza verso queste parti è testimonianza del disinteresse del curatore verso la storia, l'indagine delle concrete condizioni di lavoro e la politica di Marx.

⁴¹ Chinello, Revelli (1992), p. 19.

⁴² Marx (1980), p. 230.

⁴³ Ivi, p. 203, nota 18.

⁴⁴ Panzieri (2020).

⁴⁵ Marx (1980c), p. 281.

voglio. La mela la tagliuzzo, la faccio cuocere, la lascio marcire [...] la mordo. Il destino della merce è infatti quello di lasciarsi consumare [...] Ma l'operaio è una merce un poco speciale, non basta venderla a un buon prezzo, non vuole più lasciarsi consumare come piace ai padroni [...] È una merce, questa, che vuole avere il potere di controllare ogni giorno il modo del suo consumo, per questo ora si fanno le lotte interne sul lavoro per il controllo operaio»⁴⁶.

A partire dal 1860, Marx studia la concorrenza fra capitali e legge avidamente i *Blue Books*, che «inserisce tra i documenti più importanti e rilevanti per lo studio del sistema di produzione capitalistico»⁴⁷. Ora, per Marx, le forme anacronistiche di sfruttamento non sono più solo disposte in ordine diacronico, ma coesistono sincronicamente. Le «condizioni di vita completamente mutate» che hanno luogo nella produzione corrispondono a rapporti sociali messi direttamente in forma dal capitale. Essi esprimono un modo di esistenza del capitale. Questa socialità, nella quale libertà ed autonomia si rovesciano in obbedienza, disciplina, ed eteronomia, e l'eguaglianza formale è deformata dal comando capitalista, va indagata con un metodo diverso da quello impiegato per analizzare la circolazione delle merci e il denaro.

Se si scende nei laboratori della produzione, il lavoro ha «ancora» le caratteristiche del «lavoro forzato»⁴⁸; l'eguaglianza formale tra individui che scambiano merci lascia il posto a rapporti asimmetrici e il materiale umano è soggetto al «dominio diretto e indiretto del capitalista»⁴⁹. Nella traduzione francese del *Capitale* rivista da Marx, questo stesso passaggio viene reso nei termini di «*domination personnelle*»⁵⁰. Questa forma personale e dispotica di dominio viene ricordata da Marx non per sottolineare la brutalità del padrone, ma per dimostrare che ciò che accade nella produzione nega i principi fondamentali della modernità politica e della sua celebrata autorappresentazione. Si tratta della negazione dell'uguaglianza formale, della libertà individuale e dell'autonomia.

La caratterizzazione del dominio capitalistico come dominio *personale* nei luoghi della produzione non va giustapposta né al dominio impersonale del valore, né alla comprensione del capitalista come *personificazione* del capitale o come categoria economica personificata. Il capitale è una potenza sociale che opera concretamente attraverso il capitalista come «necessario funzionario» della produzione capitalistica. La sua funzione non è solo quella di sottrarre al lavoratore una parte del valore prodotto, ma principalmente quella di imporre la produzione di plusvalore (*die Produktion des Mehrwerts erzwingt*)⁵¹. Il dominio diretto resta un elemento necessario della sorveglianza e della disciplina nella produzione: «anche l'operaio salariato come lo schiavo deve avere un padrone (*Herr*) che lo faccia lavare e lo diriga»⁵². L'analisi storico-concreta delle forme di sfruttamento è tutt'altro che una appendice esemplificativa; essa retroagisce sulla teoria elaborata nella prima sezione. Così l'analisi del carattere duale della merce, valore e valore d'uso, va posta in tensione con l'analisi della «merce specifica» forza-lavoro⁵³. La sua specificità non consiste solo nel creare valore, ma anche e soprattutto nell'essere irrimediabilmente attaccata alla «personalità vivente (*lebendige Persönlichkeit*) di un essere umano», a un corpo vivente (*lebendige Leiblichkeit*)⁵⁴. Il lavoratore vende la propria forza-lavoro in quanto persona, cioè come libero soggetto di diritto e proprietario della forza-lavoro. Nella compra e vendita, cioè nel livello della circolazione, il lavoratore aliena la propria forza-lavoro per un tempo determinato, e quindi, come descritto anche da Hegel

⁴⁶ Castellina, Serafini (2020), p. 12. Ringrazio Riccardo Bellofiore per aver richiamato la mia attenzione su questa testimonianza.

⁴⁷ Attali (2005), p. 243

⁴⁸ Marx (1980c), p. 281.

⁴⁹ Marx (1980), p. 740.

⁵⁰ Marx (1989), p. 514.

⁵¹ Marx (1964), p. 274.

⁵² Marx (1980a), p. 456.

⁵³ Marx (1980), p. 200,

⁵⁴ Ivi, pp. 200-201.

qui citato da Marx, il lavoratore non rinuncia alla sua proprietà sulla forza-lavoro⁵⁵. Rimane una libera persona, ma è libero in un duplice senso: è *libero* di vendere la propria merce, ed è anche «*libero* di tutte le cose necessarie per la realizzazione della sua forza-lavoro»⁵⁶. In quanto libero dei mezzi di produzione, che invece sono proprietà del capitalista, il lavoratore si trova nella necessità di dover vendere la propria forza-lavoro. La relazione tra venditore e compratore della forza-lavoro mostra qui un *primo livello di asimmetria*. Compratore e venditore sono in potenza eguali ed entrambi proprietari di merci, ma il compratore, in quanto proprietario in atto dei mezzi di produzione, detiene un potere che il lavoratore non ha. Questo potere diventa manifesto nella contrattazione individuale per decidere il prezzo della merce forza-lavoro.

Ma fino a che si resta nella sfera della circolazione, il valore d'uso della forza lavoro non è ancora passato realmente nelle mani del compratore⁵⁷. Questo passaggio avviene nella produzione, cioè nel consumo reale della forza-lavoro, nel processo produttivo che è anche processo di produzione di merce e plusvalore. È qui che emerge il *secondo livello dell'asimmetria*: il capitalista in quanto ha diritto all'uso della forza-lavoro comprata dall'operaio, ha anche il potere di usarla a suo piacimento e questo dominio si estende al lavoratore in carne ed ossa. La riduzione dei lavoratori a "bestia da soma", la docilità nell'eseguire ordini anche contraddittori, la sofferenza fisica e spirituale, e l'umiliazione di cui Simone Weil aveva fatto diretta esperienza nel lavoro di fabbrica, non sono deducibili da nessun concetto⁵⁸. Questa analisi concreta entra in tensione con il piano concettuale.

Non è possibile derubricare queste crude descrizioni delle condizioni di lavoro a un passato ottocentesco oppure a sopravvivenze anacronistiche in aree arretrate del pianeta. L'idea della sostituzione del lavoro umano con macchine e l'immaginario di una *postwork society* sono basate sulla concezione stadiale secondo cui il plusvalore relativo rimpiazzerebbe il plusvalore assoluto. Poiché il valore oggettivato in una merce è tempo di lavoro socialmente necessario, una innovazione tecnologica permette di aumentare la produttività del lavoro, e permette al capitalista che dispone dell'innovazione di ottenere un vantaggio in termini di plusvalore straordinario (*Extramehrwert*) in quanto le sue merci contengono una quantità di lavoro socialmente necessario superiore a quello individualmente erogato nella sua specifica industria. Questo vantaggio è chiaramente possibile solo se l'innovazione non è generalizzata e quindi solo se alcuni capitalisti possono sfruttare lavoro più produttivo della media sociale. Se questo primo aspetto viene spesso esaltato dagli ammiratori dell'automazione e della fine del lavoro industriale, ci sono implicazioni meno considerate in letteratura. La prima è che il tempo di lavoro socialmente necessario per la produzione di una data merce deve essere superiore al tempo di lavoro individualmente erogato da chi dispone dell'innovazione. Ed essendo il lavoro socialmente necessario una media sociale, ne segue che ci devono essere altri capitalisti che non sono nelle condizioni di utilizzare l'innovazione. Nella dinamica del mercato mondiale e della competizione fra capitali, ed è questa la seconda implicazione, ai capitalisti che non dispongono dell'innovazione meccanica non resta che aumentare la spremitura dei lavoratori e incrementare la produzione di plusvalore assoluto. È quanto generalmente avviene nelle forme ibride (*Zwitterformen*) tra manifattura e lavoro a domicilio, la cui «capacità di resistere alla concorrenza è costituita dall'*illimitato sfruttamento di forza-lavoro a buon mercato*»⁵⁹. Fino a qui l'analisi concettuale.

Ora, la comprensione di queste dinamiche richiede un'analisi storica concreta della concorrenza fra capitali, della violenza legale e politica che ostacola la generalizzazione di una nuova innovazione meccanica, della regolazione del movimento della forza-lavoro migrante per regolare salari locali, e delle condizioni di lavoro dei produttori in tre quarti

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 200.

⁵⁶ *Ivi*, p. 201.

⁵⁷ *Ivi*, p. 206.

⁵⁸ Weil (1994).

⁵⁹ Marx (1980), pp. 521-522.

del mondo. Se la critica si ferma al primo livello, essa non solo trascura lo sfruttamento⁶⁰. Per coerenza deve anche trascurare l'analisi storico concreta delle condizioni di lavoro attualmente vigenti in ampie parti del mondo, dove, per mezzo di uno sfruttamento assoluto, viene prodotta la massa di plusvalore per sostenere il plusvalore straordinario prodotto attraverso innovazioni tecnologiche nel nord del mondo. Per queste ragioni, nel mercato globale, le produzioni con tecnologie leggere e pulite vanno lette sullo sfondo delle produzioni pesanti e sporche. La produzione e i profitti di Silicon Valley vanno analizzati combinando lo sfruttamento e i suicidi nelle megafabbriche della Foxcon e il lavoro schiavistico a mani nude e martello nelle miniere di cobalto in Congo⁶¹. L'automazione non è il loro progressivo futuro, perché là dove il costo del lavoro è convenientemente basso e il regime sufficientemente autoritario per reprimere le insubordinazioni operaie, non c'è particolare ragione di aumentare il capitale costante introducendo nuove costose macchine. Lavoro coatto e minorile restano forme convenienti di sfruttamento.

Come già detto, l'analisi del modo di produzione capitalistico senza indagine delle condizioni di lavoro rimane incompleta. Anzi, unilaterale e astratta. Marx descrive la specifica forma della socialità capitalistica nella produzione per due ragioni: perché essa nega le categorie dominanti di libertà ed eguaglianza celebrate dalla teoria politica e perché mostra tratti di contiguità con il lavoro schiavistico. Quella socialità, che da "inversione" (*Verkehrung*) diventa "perversione" (*Verrückung*)⁶² va ora indagata dal punto di vista delle reali alternative prodotte non dalla teoria dialettica, ma da esperimenti sociali dei lavoratori. È la perversione che ha luogo nella produzione a costituire la chiave di lettura dell'inversione specificamente capitalistica della forma merce. Qui la dialettica si ferma e le categorie, cioè la loro genesi va mostrata nella concretezza dei rapporti di produzione e dei conflitti che qui hanno luogo. È questa la terza dimensione della critica impura.

4. Marx con Wolff: lo sfruttamento e il controllo

Sfruttamento della forza-lavoro, e quindi dei lavoratori, e sfruttamento delle risorse naturali vanno indagati assieme. In entrambi i casi, si presenta un conflitto fra la temporalità della vita, della riproduzione, e del metabolismo organico tra uomo e natura, e la temporalità del capitale che, nella furia di valorizzare valore spezza ogni limite, non rispetta la distinzione tra giorno e notte, veglia e riposo, e non rispetta i tempi necessari al metabolismo organico e al suo equilibrio. Questo conflitto può essere spinto fin al carattere duale della merce. Qui valore e valore d'uso, sovrasensibile e sensibile, non costituiscono una relazione dialettica in cui il sovrasensibile diventa la ragion d'essere del sensibile. La relazione è asimmetrica. Quando Marx rovescia la relazione tra sensibile e sovrasensibile, mostrando che il fine della produzione è il valore e il valore d'uso diventa mero supporto del valore, non ha solo rovesciato il rapporto tra i due termini, ma ha posto in evidenza una asimmetria costituita dall'eccesso materiale dell'oggetto d'uso. Questo significa che se da un lato il sensibile è supporto indifferente del sovrasensibile, che si presenta come la sua ragion d'essere, dall'altro l'esistenza del sovrasensibile è necessariamente mediata dal sensibile, che può esistere indipendentemente dal sovrasensibile. In questo eccesso materiale dell'oggetto d'uso sono anche racchiuse possibilità alternative al modo di produzione capitalistico. Questa possibilità emerge in concreti conflitti sociali, con i quali il capitale deve costantemente scontrarsi e negoziare.

Durante la Rivoluzione del 1830, il giornale operaio *L'Artisan: Journal de la classe ouvrière* pubblicò un articolo dove si diceva che «salari più alti e restrizioni sulle macchine

⁶⁰ Michael Heinrich scrive che Marx userebbe «talvolta (*zuweilen*)» termini «drastici» come sfruttamento (*Ausbeutung*), cfr. Heinrich (2006), p. 384, fn 12. *Talvolta?* E le centinaia di pagine pazientemente ricopiate dai *Factory reports*? Ecco come opera il metodo scientifico di Heinrich. Le omissioni di Heinrich e di altri filologi della *Neue Lektüre* sono più esaustive delle centinaia di pagine da loro dedicate all'analisi del concetto di valore.

⁶¹ Kara (2023), p. 17: «All cobalt sourced from the DRC is tainted by various degrees of abuse, including slavery, child labor, forced labor, debt bondage, human trafficking, hazardous and toxic working conditions, pathetic wages, injury and death, and incalculable environmental harm» (Kara, *Red Cobalt pdf*).

⁶² Marx (1980), p. 349.

non potranno mai cambiare la condizione fondamentale del lavoratore, che è quella di essere sfruttato da un padrone»⁶³. La nozione di sfruttamento è al centro della teoria in azione nelle pratiche operaie. Il termine «*exploitation de l'homme par l'homme*» era stato introdotto e posto al centro dell'analisi dai Saint-Simoniani. In una sessione del febbraio 1829 intitolata «La successiva trasformazione dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo e i diritti di proprietà», si diceva che «oggi l'intera massa degli operai è sfruttata dagli uomini per mezzo della loro proprietà»⁶⁴. I Saint-Simoniani distinguevano fra la «sfruttamento della natura», che aveva un significato tecnico e caratteristico di diverse epoche storiche, e lo «sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo», che invece veniva condannato in quanto forma di oppressione e di utilizzo di altri esseri umani come strumenti, anche se giuridicamente liberi ed eguali. Accanto a queste forme di sfruttamento, i Saint-Simoniani criticavano anche lo sfruttamento della donna da parte dell'uomo, uno sfruttamento che per alcuni membri della scuola era da considerarsi anche più acuto di quello esperito da immediati produttori economici⁶⁵.

Marx riprende il termine e ne fa la lente critica dalla quale osservare i rapporti di produzione capitalistici: si tratta di mostrare come il «bottino (*Beute*)» viene «spremuta all'operaio»⁶⁶. Il termine *Beute* è contenuto nel termine tedesco sfruttamento (*Ausbeutung*). Marx impiega i termini *Exploitation* e *Ausbeutung*, parimente tradotti con il termine «sfruttamento». Il primo compare a partire dal capitolo sette nei calcoli relativi al grado di sfruttamento (*Exploitationsgrad*) della forza-lavoro, mentre il secondo termine compare per la prima volta nel capitolo otto sulla giornata lavorativa per descrivere lo «sfruttamento (*Ausbeutung*) enorme di forze lavorative mature e immature» che ha luogo nelle miniere di carbone e di metalli del Belgio, «il paradiso del liberalismo continentale» dove «operai di ambo i sessi e d'ogni grado d'età vengono consumati con piena "libertà" per ogni durata e per ogni periodo»⁶⁷. Anche se i due termini vengono spesso usati come interscambiabili, il termine *Ausbeutung* si riferisce principalmente al consumo di energie psico-fisiche e materiali. Il termine *Exploitation* viene in genere impiegato da Marx per esprimere la massa di plusvalore prodotta, cioè il valore prodotto dal lavoratore al di là del valore contenuto nella forza-lavoro e pagato in salario. Qui il saggio di plusvalore (*Rate des Mehrwerts*) e il grado di sfruttamento (*Exploitationsgrad*) si sovrappongono ed è possibile un loro calcolo sulla base del rapporto tra il pluslavoro, cioè il tempo durante il quale il lavoratore ha già prodotto il proprio salario ed eroga lavoro non pagato per il capitalista, ed il tempo necessario a pagare il proprio salario. Per fare un esempio, se il lavoratore lavora per 9 ore e ripaga il proprio salario lavorando per 3 ore, significa che ci sarà un pluslavoro di 6 ore e quindi un grado di sfruttamento del $(6/3) \times 100 = 200\%$. Nel compiere questi calcoli Marx critica l'«usuale modo di calcolo» che confondendo saggio di plusvalore e saggio di profitto, inserisce il capitale costante nel calcolo del saggio di plusvalore. Secondo questo modo di operare, se il valore finale del prodotto è \$500, suddiviso in \$410 di capitale costante, \$90 di capitale variabile o salario, e \$90 di plusvalore, il saggio di plusvalore sarebbe uguale a $90/(410+90)=18\%$. Per Marx invece il valore del capitale costante, cioè la parte di capitale investita in mezzi di produzione e materie prime, si trasferisce nel prodotto finale e quindi non va considerata nel calcolo del saggio di plusvalore, cosicché nell'esempio appena fatto, il saggio di plusvalore risulta essere non uguale a $90/(410+90)=18\%$, ma a $90/90=100\%$ ⁶⁸. La differenza fra i diversi modi di calcolare è politica.

È a questo punto, e per non perdere il senso teorico e politico dell'operazione di Marx, che l'analisi concettuale, va integrata con l'indagine storico-etnografica. La misura del grado di sfruttamento, se da un lato ci dice c'è che una tendenza del modo di produzione capitalistico verso l'allungamento della giornata lavorativa, dall'altro non ci dice molto sul

⁶³ Moss (1976), p. 73.

⁶⁴ Iggers (1972), p. 83.

⁶⁵ Cunliffe, Reeve (1996), pp. 61-80.

⁶⁶ Marx (1980), p. 653.

⁶⁷ Ivi, p. 336, nota 190.

⁶⁸ Marx (1980), p. 251.

come il pluslavoro viene spremuto all'operaio. Potrebbe anche essere che un creativo impiegato in una azienda di software sia produttivo al punto da ripagare il proprio ricco salario in un'ora di lavoro e che quindi, senza quasi accorgersene, in un ambiente con aria condizionata e tazza di caffè sulla scrivania, sia soggetto a un grado di sfruttamento del 600% o oltre, comunque ben maggiore a quello di un bracciante agricolo piegato sotto il solo estivo per una decina di ore. Questo è quanto la *Kritik* è in grado di mostrare se si ferma al primo livello. Oggi, la nozione di sfruttamento è dilatata e quindi svuotata al punto che anche i consumatori di social media che fanno uso di blogs, siti di social networking, e wikis vengono intesi come produttori di valore e sfruttati⁶⁹. Anzi, seguendo questo discorso, si potrebbe addirittura dire che quanto più tempo i consumatori utilizzano a navigare siti internet, quanto più sono sfruttati. Questi stessi consumatori possono addirittura essere intesi non solo come i passivi destinatari di pubblicità, il che rimarrebbe nella sfera della circolazione, ma anche come produttori di dati che lasciano come tracce delle loro peregrinazioni digitali e che possono essere raccolti e venduti dai proprietari di piattaforme digitali. Sarebbe come dire che le mucche producono valore defecando, dato che in alcune zone rurali lo sterco viene raccolto, essiccato e venduto come fertilizzante organico e fonte di combustibile. I consumatori dei social media non producono più valore delle mucche che defecano, ma non si può dire che le mucche siano sfruttate per il semplice fatto di fare ciò che farebbero comunque: defecare. L'energia fornita gratuitamente dagli utenti di Internet nel loro quotidiano "lavoro" di scrolling può essere paragonata all'energia del vento che muove le pale di un mulino e diventa funzionale alla produzione di valore solo quando viene incorporata nell'infrastruttura del mulino o di una piattaforma. Se la nozione di lavoro produttivo viene estesa in modo indefinito ad ogni genere di attività, anche la nozione di sfruttamento diventa priva di significato.

Parlare di sfruttamento significa scendere nei laboratori della produzione e investigarne la socialità e la specifica forma di dominio che vi ha luogo. In una nota aggiunta alla seconda edizione del *Capitale*, Marx scriveva che per quanto il *rate of surplus-value* sia una esatta espressione del grado di sfruttamento della forza-lavoro, «non è l'espressione della entità assoluta dello sfruttamento»⁷⁰, che invece dipende dalle ore effettive lavorate dal lavoratore. L'entità assoluta dello sfruttamento mostra la differenza tra una giornata lavorativa in cui 2 ore vengono lavorate per ripagare il proprio salario e due ore per produrre pluslavoro e una giornata lavorativa suddivisa in 6 di pluslavoro e 6 ore per ripagare il salario. In entrambi i casi il grado di sfruttamento è del 100%, ma qualcosa cambia dal punto di vista del lavoratore spremuto. Risulta chiaro che il grado di sfruttamento indica una misura utile alla contabilità del capitale, ma ancora insufficiente a chiarire il significato di sfruttamento dal punto di vista del lavoratore.

L'indagine dello sfruttamento assoluto, dei modi e delle forme in cui il «plusvalore viene spremuto (*abgepreßt*) al produttore immediato, al lavoratore»⁷¹, non è deducibile dalla logica del capitale, ma richiede il metodo etnografico e la discesa nei laboratori della produzione. È da questa prospettiva che lavorare non un'ora in più, ma anche «solo dieci minuti nelle camere dei filatoi» risulta essere penosissimo per chi deve respirare un'aria insalubre. Non è intenzione di Marx fornire calcoli più accurati per l'economia capitalistica. È invece sua intenzione mostrare la non neutralità della scienza economica e del modo usuale di calcolare il saggio di plusvalore che, ottenendo risultati più bassi, legittima e alimenta la sete di plusvalore del capitalista. A questo punto, la critica immanente che si svolge nel primo livello del metodo di Marx, ha compiuto il proprio lavoro e, o procede verso la seconda dimensione della critica, oppure rimbalza indietro verso la circolazione. Quest'ultima tendenza è comune a molte letture di Marx. Da questa prospettiva si torna allo scambio tra capitale e forza-lavoro: uno scambio di merci compiuto fra persone formalmente libere ed eguali nella circolazione. Poiché viene prodotto del plusvalore, si

⁶⁹ Fuchs, Seignani (2013). Dire che tutti sono sfruttati è come dire che nessuno lo è.

⁷⁰ Marx (1980), p. 251, nota 30a.

⁷¹ Ivi, p. 250.

tratterebbe di uno scambio tra non equivalenti. In altre parole, il salario, cioè il prezzo della merce forza-lavoro, rende invisibile lo sfruttamento, in quanto tutto il lavoro erogato dal lavoratore si presenta come lavoro pagato. Si potrebbe dire che non c'è nulla di ingiusto se il lavoratore ha venduto otto ore della propria forza-lavoro e viene fatto lavorare per l'intera durata delle otto ore. La forma del salario «*oblitera quindi ogni traccia della divisione della giornata lavorativa in lavoro necessario e in pluslavoro, in lavoro retribuito e lavoro non retribuito*»⁷². C'è di più: «Su questa forma fenomenica che rende invisibile il rapporto reale e mostra precisamente il suo opposto, si fondano tutte le idee giuridiche dell'operaio e del capitalista, tutte le mistificazioni del modo di produzione capitalistico, tutte le sue illusioni sulla libertà, tutte le chiacchiere apologetiche dell'economia volgare»⁷³. Ecco la critica immanente al suo meglio. Marx mostra, nel capitolo sul salario, che è proprio la forma salario a nascondere il rapporto reale di sfruttamento e generare l'inversione dei principi giuridici di libertà ed eguaglianza nel loro opposto.

Ma tutto questo è insufficiente. Affermare che lo sfruttamento nel modo di produzione capitalistico non è visibile, significa che un passo ulteriore è necessario. Bisogna tornare ai *Reports*. Nel capitolo sulla giornata lavorativa, Marx ci presenta lo sfruttamento nella sua concretezza. Marx introduce, con nome e cognome dei casi specifici. Si tratta di bambini di sette e otto anni, come il piccolo William Wood costretto a lavorare per più di dodici ore al giorno⁷⁴. Qui Marx, come farà innumerevoli altre volte in pagine centrali del *Capitale*, cita i rapporti *del Children's Employment Commission*⁷⁵. Ecco il metodo impuro di Marx al lavoro. I casi che Marx espone non sono mere esemplificazioni. Sono il piano concreto dal quale la teoria emerge. Meglio si sarebbe fatto, in decenni di letture e interpretazioni di Marx, a cogliere questa teoria nel concreto, invece di dedurre il concreto da categorie astratte o ignorare il piano concreto perché non aggiungerebbe nulla alla teoria.

Lo sfruttamento invisibile nello *Exploitationsgrad* diventa visibile nella *Ausbeutung* concreta, che costituisce la base per la comprensione del primo. La politica che ne segue non si limita a una battaglia per il salario, o per una più equa redistribuzione del plusvalore socialmente prodotto e privatamente appropriato, ma investiga lo sfruttamento e la distruzione della vita dei lavoratori, alcuni dei quali, come è il caso di William e molti altri bambini, tutto sono fuorché liberi agenti nel mercato. Le *dramatis personae* che sullo stage della circolazione scambiavano merci come individui formalmente liberi ed eguali, nella produzione sono esseri umani che hanno vita, carne, pelle, e anima. Non sono più categorie personificate. Così come il corpo non è riducibile a concetto, così pure il suo sfruttamento e consumo non possono essere dedotti dal concetto di capitale. Quando Marx parla di «depredazione sistematica delle condizioni di vita dell'operaio durante il lavoro» si riferisce non a una parte di salario, ma alla «depredazione dello spazio, dell'aria, della luce e dei mezzi personali di difesa contro le circostanze implicanti il pericolo di morte o antigigieniche del processo di produzione»⁷⁶. Se la depredazione è di *spazio, aria, e luce*, ciò mostra che il furto non riguarda solo il plusvalore prodotto dal lavoratore, ma anche e soprattutto la sua vita⁷⁷. Questo secondo aspetto non è una esemplificazione del primo. Esso punta alla

⁷² Ivi, p. 590.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Ivi, p. 279.

⁷⁵ Nello specifico, le trascrizioni sono estratte da *Children's employment commission. Reports and evidence*, (1862), First report, pp. 16, 19, 18.

⁷⁶ Marx (1980), p. 471.

⁷⁷ Anche Michael Heinrich cita questo passaggio del *Capitale*, ma tagliando la parte sulla depredazione di «spazio, luce, aria» giunge a una sorprendente osservazione «scientifica» aggiungendo che anche «il lavoratore «deruba» il capitalista se consuma per se stesso la forza-lavoro comprata dal capitalista» (Heinrich, 2006, p. 384 e nota 12). Heinrich giustifica questa osservazione con un riferimento al seguente testo di Marx: «Se l'operaio consuma per se stesso il proprio tempo disponibile, egli deruba il capitalista» (Marx, 1980, p. 268). Il testo di Marx è però una parafrasi di un testo di Simon-Nicolas-Henri Linguet, che Marx cita nella nota corrispondente: «Se il libero lavoratore si prende un istante di riposo, [...] la sordida economia che lo segue con occhio inquieto [...] pretende che ciò sia derubarla» (*Théorie des lois civiles*, Londra, 1767, vol. II, p. 466) La

concreta tensione tra l'assenza di limiti della capitalistica valorizzazione di valore e la finitudine della corporeità (*Leiblichkeit*) e della personalità vivente del lavoratore, che è consumata assieme al consumo della forza-lavoro, ma non è riducibile a quest'ultima. Questo consumo del corpo, dello spirito e della vita del lavoratore non è deducibile dal concetto di valore. Il fatto che Mary Anne Walkley morì a venti anni a causa di sovraccarico di lavoro⁷⁸, non è deducibile da nessun concetto. E non appartiene alla preistoria del capitalismo. Nel ventunesimo secolo, Nasreen Sheikh era una bambina di dieci anni quando finì in una rete di *sweathshops* tessili del Nepal dove fu costretta a lavorare da 12 a 15 ore al giorno, per 2 dollari per ogni turno di lavoro massacrante⁷⁹.

Le pagine dedicate da Marx alle condizioni di lavoro sono il cuore della sua teoria e del suo metodo ed entrano in tensione con i concetti presentati nella sezione iniziale del libro. Il metodo impuro mostra non solo il consumo dei lavoratori, ma la irrisarcibilità di quel consumo. Non solo il dominio nei luoghi della produzione, ma la negazione in atto dei concetti di libertà ed eguaglianza. Esso mostra, infine, l'eccesso della corporeità vivente nella forza reagire contro il dispotismo del capitale e creare differenti relazioni sociali⁸⁰. L'articolo de *L'Artisan* del 1830 citato pocanzi, proseguiva in questo modo: «Piuttosto che consentire ai padroni di aumentare lo sfruttamento con l'uso dei macchinari, il gruppo ha suggerito ai lavoratori qualificati di mettere in comune le loro scarse risorse e diventare padroni delle macchine attraverso associazioni cooperative»⁸¹. Questi esperimenti operai sono alla base della terza dimensione del metodo di Marx, senza la quale la critica rimane incompleta, oppure si rovescia in una desolante elegia della distruzione ambientale dai toni heideggeriani. I lavoratori vogliono controllare le macchine per mezzo di un sistema di associazioni cooperative. Anziché essere dominati dalle macchine, vogliono dominare le macchine e i rapporti sociali di produzione che rendono possibile il loro sfruttamento. Le tre dimensioni della critica sono ora esposte. La prima, sulla base dell'analisi dei concetti di merce e valore, ha mostrato la socialità astratta della circolazione delle merci, il loro feticismo, e il dominio impersonale del capitale. La seconda dimensione, sulla base di numerosi *Factory Reports*, *Health Reports*, and *Children's Reports*, ha mostrato lo sfruttamento nei luoghi della produzione, il dispotismo e il dominio diretto dei capitalisti. La terza dimensione, sulla base degli esperimenti operai, ci mostra un'altra socialità e il controllo operaio sulla produzione e sul dominio della natura.

L'originalità del metodo di Marx sta nel muoversi oltre il piano della critica immanente delle categorie capitalistiche, verso una teoria impura che opera con la storia, la scienza sociale, e soprattutto con l'economia politica della classe operaia, ossia nel campo di possibilità e sperimentazione aperto dalle pratiche e lotte operaie. Parlando del movimento cooperativo, nel 1864 Marx sottolinea che il «valore di queste grandi esperimenti sociali (*social experiments*) non può essere sopravvalutato. Non attraverso argomenti, ma attraverso azioni, esse hanno mostrato che la produzione su larga scala e in accordo con le esigenze della scienza moderna può venire esercitata senza l'esistenza di una classe di padroni che impegni quella dei manovali»⁸². Priorità dell'azione. La teoria segue la pratica e la teoria in azione dei lavoratori e dei loro esperimenti. I semi di questi esperimenti furono gettati da Robert Owen: «Le esperienze tentate sul continente dalla classe operaia erano infatti un'applicazione pratica delle teorie non inventate, ma proclamate a piena voce

prospettiva "scientifica" di Heinrich coincide con quella della «sordida economia» criticata sia da Linguet sia da Marx.

⁷⁸ Marx (1980), p. 269. Mary, come riporta il *The Spectator* del 27 giugno 1863, «had been forced to work on the Court dress», dove morì mentre faceva abiti di lusso. Lo stesso giornale ci dice che le ragazze, attorno ai venti anni di età, sono costrette a lavorare sedute sedici ore al giorno e a dormire in dormitori malsani dove spesso si ammalano.

⁷⁹ *El País*, 3 gennaio, 2023, <https://english.elpais.com/society/2023-01-03/the-dark-side-of-textiles-my-fingers-were-bleeding-but-they-forced-me-to-work.html>.

⁸⁰ Bellofiore (2007), pp. 197-250.

⁸¹ Moss (1976), p. 73.

⁸² Marx (1994), p. 11.

(*loudly proclaimed*) nel 1848»⁸³. Come aveva fatto nel 1844 commentando la rivolta dei lavoratori della Slesia, Marx impara dalla teoria “*loudly proclaimed*” nelle lotte operaie. Impara da Wilhelm Wolff e da Robert Owen. «Tutti i movimenti sociali, tutti i veri progressi che in Inghilterra sono stati realizzati nell’interesse degli operai, sono legati al nome di Owen. Così nel 1819, dopo una lotta quinquennale, riuscì a fare approvare la prima legge per la limitazione del lavoro delle donne e dei fanciulli nelle fabbriche»⁸⁴. Era il primo passo verso il 1833 *Factory Act* che proibì l’impiego del lavoro minorile nelle fabbriche, limitò la giornata lavorativa e dispose norme per l’educazione dei bambini. Queste norme non furono frutto di benevole elargizioni da parte dello stato, ma il prodotto di lotte di classe e della pressione della classe operaia come nuovo soggetto politico collettivo.

Per quanto riguarda gli “esperimenti sociali”, Engels ricordava che Owen

aveva già tentato con successo a Manchester come dirigente di una fabbrica di più di cinquecento operai [...]. Una popolazione, che salì a poco a poco a 2.500 unità e che originariamente si componeva degli elementi più svariati e per la massima parte fortemente demoralizzati, fu da lui trasformata in una perfetta colonia modello, nella quale l’ubriachezza, la polizia, il giudice penale, i processi, l’assistenza ai poveri, il bisogno di beneficenza erano cose sconosciute. E tutto questo semplicemente per il fatto che egli mise quella gente in condizioni più degne dell’uomo e, soprattutto, fece educare accuratamente la generazione nuova. Egli fu l’inventore degli asili d’infanzia e li introdusse qui per la prima volta⁸⁵.

È in questi esperimenti e nelle lotte operaie che prende forma l’autocoscienza operaia di non essere semplice automi. Ed è qui che viene anche prodotta la teoria. Non nelle teste dei filosofi. Ecco la vera inversione. Agli *experimenta in corpore vili* compiuti dai capitalisti sui lavoratori⁸⁶, si contrappongono i *social experiments* della classe operaia. Alla socialità orrificica della produzione capitalistica, si contrappone la socialità dei liberi lavoratori che controllano la produzione sociale.

Esperimenti di questo genere erano ben noti a Marx, come il caso dei *Rochdale cooperative experiments* in cui i lavoratori «hanno dimostrato che le associazioni di operai possono gestire con successo negozi, fabbriche, e quasi tutte le forme d’industria, e hanno immensamente migliorato la situazione di quella gente; ma poi non han lasciato alcun posto per i padroni (*masters*)»⁸⁷. *Quelle horreur!* Commenta ironicamente Marx nel citare questo passaggio dal periodico inglese *Spectator* del 26 maggio 1866. È sulla base di questi esperimenti che si articola la critica del dispotismo del capitale. Il capitale esercita controllo e comando, ma è per natura avverso a essere controllato. Fin dall’origine, le nuove manifatture furono stabilite in porti marittimi o in punti della terraferma che erano al di fuori del «controllo (*Kontrolle*) dell’antico sistema cittadino e della sua costituzione corporativa»⁸⁸. Il nuovo sistema produttivo della manifattura si impose in una lotta contro le autorità locali di gilde e corporazioni. Queste autorità, che ponevano limiti alla produzione e allo sfruttamento dei lavoratori, dovevano essere abbattute perché il comando del capitale sulla produzione potesse essere libero di dispiegarsi. Almeno fino a quando, «durante la prima metà del secolo XIX, le lotte operaie riuscirono a imporre un «controllo sociale (*gesellschaftliche Kontrolle*)» per regolare la giornata lavorativa e le sue pause⁸⁹. Il controllo esercitato delle vecchie gilde passò di mano alla classe operaia che si fece soggetto collettivo in grado di limitare il dominio dispotico del capitale sui lavoratori.

⁸³ Ivi, p. 12.

⁸⁴ Engels (1976), p. 81.

⁸⁵ Engels (1976), p. 79.

⁸⁶ Marx descrive il rivoluzionamento del processo di produzione che avvenne nel Lancashire a spese dell’operaio nei termini di «veri e propri *experimenta in corpore vili*, come quelli degli anatomisti sulle rane» (Marx, 1980, p. 502).

⁸⁷ Marx (1980), p. 373.

⁸⁸ Ivi, p. 813.

⁸⁹ Ivi, p. 335.

La questione posta da Marx non riguarda l'abolizione di ogni dominio sulla produzione e la natura. Il lavoro è stato diversamente spremuto anche in epoche non capitalistiche e così pure la natura è stata usata come strumento e mezzo di produzione in epoche diverse. La questione posta da Marx riguarda il controllo del dominio. Il dominio del dominio. Riguarda cioè i rapporti di proprietà per come essi si manifestano al di là della sfera della circolazione e della «*fictio iuris* del contratto»⁹⁰. È la sfera della produzione a svelare il contenuto di verità del capitale. L'operaio «è proprietario della forza-lavoro *finché* negozia col capitalista come venditore di essa», cioè fino a che resta nella circolazione. Ma nel processo lavorativo gli operai hanno «già cessato di appartenere a se stessi» e sono diventati «un modo particolare di esistenza del capitale»⁹¹. Quel «*finché (solange)*» è essenziale nel demarcare la separazione spazio-temporale fra circolazione e produzione perché, varcata la soglia della produzione, cioè una volta conclusa la negoziazione, il proprietario della forza-lavoro si scopre non più come libero agente e come un soggetto autonomo, ma soggetto invece a una doppia asimmetria di potere. Da un lato è costretto a vendere la propria forza-lavoro al proprietario dei mezzi di produzione, e dall'altro la forza-lavoro cessa di appartenergli e diventa soggetta al dominio del capitalista. Qui i rapporti di proprietà si svelano per quel che sono: rapporti di dominio sulle cose e le persone. Solo dal punto di vista della circolazione l'alienazione di un uso limitato nel tempo della forza-lavoro preserva il concetto di libera personalità e marca la separazione del lavoro salariato dalla schiavitù o la servitù della gleba, dove la persona è un che di esteriore e un possesso d'altri⁹². Marx invece mostra che i corpi dei lavoratori sono attaccati alla forza-lavoro e vengono spremuti e consumati assieme ad essa. Il capitale, il suo dominio, non è solo sulla forza-lavoro ma anche sui corpi dei lavoratori. Per questo Marx ricorda che fino al 1815 il «capitale faceva valere con leggi coercitive [...] il suo diritto di proprietà sul libero lavoratore» ponendo sanzioni per contenere l'emigrazione degli operai impiegati nella costruzione di macchine»⁹³. Quando queste forme di coercizione sono state abbattute, ciò è avvenuto sul terreno della lotta di classe. Ma questo significa che dove la resistenza operaia è minore o i governi hanno forma più autoritaria, quelle forme perdurano e vengono riprodotte⁹⁴. Se i rapporti di proprietà nascondono rapporti di dominio, l'intensità del dominio non decresce con un passaggio di mano dei mezzi di produzione dai privati allo stato.

Marx ha dedicato centinaia di pagine a descrivere l'inferno della fabbrica non solo per suscitare indignazione morale, ma per mostrare come il capitale opera in assenza di limiti e controllo. Lo «spirito della produzione capitalistica»⁹⁵ va indagato nella tensione tra il meccanismo della valorizzazione di valore, potenzialmente senza limiti, il limite della corporeità vivente dei lavoratori, e il controllo e i limiti imposti al capitale nella lotta di classe. Nella tensione fra questi tre elementi, illimitatezza del capitale, limite della corporeità e controllo operaio, viene prodotto il concreto della storia, sia dello sfruttamento sia della liberazione dallo sfruttamento. «Nulla serve a definire *lo spirito del capitale* meglio della storia della legislazione inglese sulle fabbriche dal 1833 al 1864!»⁹⁶. Questa storia retroagisce sulle categorie economiche dando loro la specifica configurazione che caratterizza il modo di produzione capitalistico.

⁹⁰ Ivi, p. 629.

⁹¹ Ivi, p. 374.

⁹² Hegel (1987), par. 66A e 67.

⁹³ Marx (1980), p. 629.

⁹⁴ Secondo i dati raccolti dal *Global Slavery Index 2023* nel 2021, 50 milioni di persone erano soggette a forme di schiavitù, 28 milioni di queste erano soggette a lavoro forzato. Il numero degli schiavi moderni è aumentato di 10 milioni dal 2018, <https://www.walkfree.org/global-slavery-index/downloads/>.

⁹⁵ Marx (1980), p. 443.

⁹⁶ Ivi, p. 315.

Bibliografia

- Adorno, Th. (1975), *Terminologia filosofica*, trad. it. a cura di A. Solmi, vol. 1, Einaudi, Torino.
- Arthur, C. (2004), *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden.
- Arthur, C. (2022), *The Spectre of Capital. Idea and Reality*, Brill, Leiden.
- Arthur, C., White, J. (2001), "Debate: Chris Arthur and James White on History, Logic, and Expanded Reproduction in Capital", *Studies in Marxism*, vol. 8, pp. 127-135.
- Attali, J. (2005), *Karl Marx, ou l'esprit du monde*, Fayard, Paris.
- Bellofiore, R. (2007), *Quelli del lavoro vivo*, in Id. (a cura di), *Da Marx a Marx?*, manifestolibri, Roma, pp. 197-250.
- Castellina, L., Serafini, M. (2020), *La fabbrica del manifesto. Il decennio rosso 1969-1979*, manifestolibri, Roma.
- Chinello, C., Revelli, M. (1992), *Il nuovo macchinismo. Lavoro e qualità totale. I casi FIAT, Zanussi, e Italtel*, Datanews, Roma.
- Cunliffe, J., A. Reeve (1996), "Exploitation: The Original Saint Simonian Account", *Capital & Class*, n. 20 (2), pp. 61-80.
- Engels, F. (1976), *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, Roma.
- Finelli, R. (1987), *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*, Bulzoni, Roma.
- Fineschi, R. (2006), *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carrocci, Roma.
- Fuchs, C., Seignani S. (2013), "What is Digital Labour?", *tripleC*, n. 11(2), pp. 237-293.
- Hegel, G.W.F. (1987), *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari.
- Hegel, G.W.F. (1984), *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari.
- Heinrich, M. (2004), *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's "Capital"*, Monthly Review Press, New York.
- Heinrich, M. (2006), *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Westfälisches Dampfboot, Münster.
- Iggers, G. (ed.) (1972), *The Doctrine of Saint-Simon. An Exposition. First Year, 1828-1829*, Schocken Books, New York.
- Jameson, F. (2011), *Representing Capital. A Reading of Volume One*, Verso, London.
- Kara, S. (2023), *Cobalt Red. How the Blood of the Congo Powers our Lives*, St. Martin's Press, New York.
- Marx, K. (1964), *Randglossen zu Wagner*, in *Marx Engels Werke*, vol. 25, Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, K. (1968), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, trad. it. a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze.
- Marx, K. (1980), *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Vol. 1, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1980a), *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Vol. 3, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1980b), *Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858-1861*, in *Marx Engels Gesamtausgabe* (MEGA), II, 2, Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, K. (1980c), *Manoscritti del 1861-63*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1986), *Londoner Hefte 1850-1853*, Heft VII, in MEGA² IV,8.
- Marx, K. (1989), *Le Capital (Paris, 1872/1875)*, in MEGA, II, 7.
- Marx, K. (1994), *Indirizzo inaugurale dell'Associazione Internazionale dei lavoratori (1864)*, in *Marx Engel Opere*, Vol. 20, Editori Riuniti, Roma.
- Mau, S. (2023), *Mute Compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*, Verso, London.
- Moss, B.H. (1976), "Producers' Associations and the Origins of French Socialism: Ideology from Below", *The Journal of Modern History*, vol. 48, pp. 69-89.
- Paci, E. (1963), *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, il Saggiatore, Milano.
- Panzieri, R. (2020), *Il lavoro e le macchine: critica dell'uso capitalistico della tecnologia*, a cura di A. Cengia, Ombre Corte, Verona.

- Postone, M. (1993), *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Quante, M. (2019), *Einleitung*, in K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Felix Meiner, Hamburg.
- Smith, T. (1990), *The Logic of Marx's Capital*, State University of New York Press, New York.
- Tomba, M. (2011), *Strati di tempo. Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano.
- Weil, S. (1994), *La condizione operaia*, SE, Milano.

CONSTRUCTING THE PROBLEM IN MARX'S POLITICAL PHILOSOPHY¹

Abstract:

This article explores Marx's political philosophy, advocating for a normative and scholarly approach that transcends traditional interpretations. It shows how Marx's analysis of contemporary political issues leaves behind classical metaphysical frameworks and thereby gains practical relevance. The study highlights the necessity and possibility of systematically reconstructing Marx's political philosophy, demonstrating its grounding in historical materialism and critique of capital logic. The domains of Marx's political philosophy are examined, focusing on human emancipation, community, and justice. The article concludes by asserting today's relevance of Marx's ideas, underscoring their enduring impact on understanding and transforming the world.

Keywords: Critique of Political Economy, Human Emancipation, Marx's political philosophy, Problem Consciousness, True community

Reconstructing Marx's political philosophy requires a normative and scholarly approach. Unlike traditional political philosophers, Marx was not solely an academic figure. His thought represents a "new political philosophy" that goes beyond classical metaphysical framework. Judging Marx by traditional standards shows a lack of understanding of this new approach. Simply reshaping Marx's ideas to fit old frameworks does not capture their true essence. Interpreting Marx's philosophy should involve a critical inquiry of traditional political philosophies. It should also highlight Marx's surpassing and practical relevance as a political philosopher. This perspective helps analyze contemporary political issues effectively.

1. The Necessity and Possibility of Constructing Marx's Political Philosophy

Since high school, Marx focused on current political issues and reflected on the concept of an "age of happiness". He believed that working for humanity should be a key consideration when choosing a career. During his studies at the University of Bonn and the University of Berlin, he studied legal classics intensively and developed strong interests in philosophy and history. He was especially diligent in understanding Gans's lectures on criminal law and Prussian civil law from Hegelian perspectives. As a member of the Young Hegelian "Doctor's Club," he grasped the Enlightenment principles of self-awareness philosophy. Recognizing the importance of practical relevance in theory, Marx gradually saw that the Young Hegelians had not escaped the confines of "The German Ideology". He criticized their self-indulgent ideas critically and practically. From this critique, through analyzing Scottish Enlightenment political economy and French revolutionary political thought, Marx underwent a philosophical transformation. He arrived at the foundation of historical materialism in political philosophy.

Marx's political philosophy, grounded in historical materialism, differs from traditional views based on natural law and metaphysics. It envisions a future ideal society rooted in reality. This realism involves creating a new world by transforming the old, and overturning Western political philosophy to establish a "new worldview" centered on human emancipation. In developing a political philosophy to change the world, Marx sharply

* School of Philosophy, Renmin University of China.

¹ Originally published in the *Journal of the People's University of China*, n. 5, 2019. Original title: 建构马克思主义政治哲学的问题意识.

critiqued the objectification of capital logic and its philosophical reality. He pointed to practical paths beyond the "illusory community". Although Marx did not develop a normative political philosophy or write exclusively on politics, his call for human emancipation and his critique of political economy sparked a world-historical social revolution. This formed a transcendent new political philosophy. Understanding Marx's ideas with a normative perspective is both necessary and feasible for grasping his future-oriented, ever-growing political philosophy.

Framing this scholarly construction within a developmental view reflects Marx's ideological evolution – from a democrat to a communist, and from a humanist philosopher to a historical materialist. It also shows that Marx's political philosophy as an intellectual method remains open and evolving. His efforts to go beyond natural law and metaphysics feature a practical historicity and humanist reflection. His analysis of real conflicts of interest engages with questions of legitimacy and justice. Marx saw human labor, more than political life, as a concrete reality. His ethical assumptions about human nature – good and evil – also shifted to be based on historical and empirical facts, aiming for a rational hope grounded in reality. «What was at the root of Marx's impact and of his scientific work? [...] his political philosophy!»². In this context, political philosophy is less a branch of Marx's thought than its core essence.

Viewing political philosophy as the fundamental substance of Marx's ideas reveals an internal logic connecting his historical materialism, critique of political economy, and communist theory. This logic is rooted in practical thought and reflects a social conception of human action, distinct from traditional Western political philosophy. The resulting intellectual tradition is not merely a «a (new) practical philosophy, but a (new) philosophical practice»³. Philosophy, in Marx's view, no longer merely explains the world but acts as a practical activity governed by historical laws, aimed at transforming the world. «In his philosophy, political philosophy truly replaces metaphysics as the "first philosophy"»⁴. Marx's political philosophy, as this "first philosophy" is not about an ideal "good life" but about practical, revolutionary efforts to forge an emancipated society – an approach that profoundly influenced the mid-19th century labor movement and socialism.

Without a deep understanding of this internal logic, one cannot truly grasp the wave of social revolutions over the past two centuries. Reflecting on Marx's critical engagement with Scottish Enlightenment economics, French revolutionary thought, and Young Hegelian philosophy of self-consciousness reveals his revolutionary stance. Marx's political philosophy first emerges as a revolutionary claim – an active, transformative force. Attempts to fully normalize or intellectualize Marx's ideas without their revolutionary context fail to appreciate this core. Reconstructing Marx's thought in terms of political philosophy must not distort its original appearance, hence it should not be read as a form of philosophy which historical materialism intends to overcome.

Views claiming Marx lacked political philosophy still cling to traditional conceptions of political philosophy. Another line of thought, which attempts to argue that Marx had a political philosophy, adds to Marx's thought a traditional paradigm of political philosophy that "ought" to be there, arguing that there is some kind of a transcendental normative logic to Marx's thought. However, understanding political philosophy as an open discipline attentive to current issues requires active engagement with real problems, not merely moral or normative ideals⁵. From a philosophical revolutionary perspective, grasping Marx's innovative political philosophy involves clarifying its historical materialist dimension, its critique of political economy, and its communist project as a practical endeavor rooted in contemporary reality. Interpreting his ideas about human emancipation,

² Arendt (2012), p. 84. [The English translation of all works cited is by the author].

³ Althusser (2010), p. 142.

⁴ Guangyun (2018), p. 10.

⁵ For more, see Fengyu (2013).

community, and justice should not revert to classical political philosophy but rather be recontextualized within society's open realm.

Achieving this ambitious goal demands careful scholarly investigation. It requires tracing Marx's philosophical development, understanding how his heroic effort – akin to Prometheus stealing fire – revealed the secrets of capital's logic, and exploring how he transformed world-explanatory political ideas into practical ideals for changing the world. Only through a thorough study of Marx's youthful, polyphonic philosophical exploration can we confirm the genesis of his political philosophy and clarify the complex relationship between his philosophy and intellectual resources. This intertwined philosophy of human emancipation, closely linked to political practice, embodies the essential qualities of modern political philosophy. It reflects Marx's resourceful borrowing from the tradition of human-centered political thought since ancient Greece and his in-depth critique of fetishism and reification, which chart the path toward human emancipation. Only then can we fully comprehend the philosophical meaning of the "community of free individuals".

Additionally, Marx's political philosophy must be understood through a dialectical and historical lens that clarifies its practical logic. Marx aimed to change the fate of the oppressed and exploited – and to improve the living conditions of the proletariat. He pursued this goal not through pure normative ideals but through practical exploration rooted in the recognition and adherence to social laws. Laws do not create history spontaneously; only purposeful human action applying these laws can do so. In the rigid logic of modern capitalism, achieving proletarian emancipation requires collective struggle, and such struggles must follow social laws. Therefore, the practical logic of Marx's political philosophy reflects the unity of lawfulness and purposefulness, embodying a dialectic of facts and values. While it is necessary to outline the overall structure of Marx's philosophy with normative reasoning, there are no pre-existing or eternal doctrines within it. Instead, it evolves with changing historical conditions, aiming toward the emancipation of all members of the community. This philosophy is inherently critical and revolutionary.

2. *The Domains of Marx's Political Philosophy*

Human emancipation is the overarching goal of Marx's political philosophy. Marx conceived human emancipation through critical reflection on the limitations of political emancipation. Political emancipation achieved formal freedom based on private property and established civil rights (*droits du citoyen*), but it did not eliminate the social inequalities that restrict the freedom of the lower classes, rendering it incomplete. Marx believed that emancipation should reach a "human height", he stripped off the "lion's skin" of political emancipation and regarded the "critique of political emancipation itself" as «the universal problem of our time»⁶. This critique reveals the essence of modern politics, exposing the alienation of rights and establishing a secular, labor-based foundation for human emancipation. Genuine emancipation involves not merely pre-existing ideas of freedom but active resistance to external oppression, realization of self through lived experience, labor, and social relations, and the affirmation of human rights (*droits de l'homme*). It entails reshaping the inner power of subjectivity.

Human emancipation is not "the end of history" but a "practical movement" – a process of overcoming alienation and instrumentalization. Understanding Marx's categories – freedom vs. self-awareness, state vs. civil society, political emancipation vs. human emancipation, property vs. justice – reveals that the emancipation of mankind is the realization of practical reason in the external world. It aims to eliminate class conflict, social oppression, and exploitation, fostering individual and societal freedom and happiness⁷. This transcendence beyond political emancipation is not purely formal; it must be realized through equal relationships based on labor respecting human dignity. It

⁶ Marx (2002), p. 167.

⁷ See Berki (2007), pp. 7-8.

requires the active overcoming of private property and capitalist relations, building on a solid material base. It embodies a principled revolution, a purposeful activity by the proletariat following historical laws, ensuring that individual freedom develops into conditions for universal freedom – an essential leap from the kingdom of necessity to that of freedom. For Marx, the realization of human emancipation is the proletariat's historic mission. Only by emancipating all humanity can the proletariat break its chains and achieve its own ultimate emancipation through the process of collective emancipation. This conceptual framework involves three key questions:

The first is, what kind of community should be constructed? How should this community be built? Marx advocated for the proletariat to unite globally, to fight and “unite until tomorrow,” aiming to establish a “true community”. This is a central issue in Marx's political philosophy – a constructive response developed concurrently with the deconstruction of old regimes. Only through collective struggle can the proletariat forge a new world. Marx studied both classical and modern forms of community, analyzing the social bonds and foundations that sustain them across history. He particularly examined the fetishism of money and commodities, revealing its ideological illusions. By synthesizing historical experiences and the traditional dilemmas of community-building, he pointed to realistic paths beyond material scarcity and social alienation – aimed at overcoming economic and social relations that enslave people – to create a “union of free individuals”.

Marx viewed the construction of a “true community” and the realization of human emancipation as a unified process. The richness of each person's social relations determines their spiritual and practical fulfillment. When the individual, freed from his traditional territorial limitations, is integrated into the worldwide pattern of production, making himself the conscious master of his social union, «with the free trade and the establishment of the world market, and with the convergence of industrial production and the conditions of life which go with it, the national divisions and antagonisms between peoples are disappearing more and more»⁸. The sacrifices of the many for the few – stemming from innate talent disparities and partial development – along with labor alienation, will gradually disappear. This world-historical achievement – based on the common ownership and control of the means of production – enables «Free exchange by individuals united on the basis of common possession and common control of the means of production»⁹. In this sense, creating a future society based on dependency and cooperation is the essential meaning of constructing a “true community”.

The second key issue concerns the secret of capital logic. How can we reveal this secret through the critique of political economy? Building a “true community” requires a profound understanding of the relationship between the state and civil society, transforming outdated economic and social relations, and ensuring ample material conditions for life. Marx emphasized that this process represents a living, dynamic effort by individuals uniting to create history – an active movement for communism. He clarified that «communism is not for us a state of affairs that should be established, an ideal to which reality should be adapted. What we call communism is that movement which annihilates the reality of the existing condition. The conditions of this movement are produced by existing premises»¹⁰. To this end, Marx critically exposed the secret of capital logic, justified and revealed the legitimacy and feasibility of “expropriating the expropriators”, and sought to develop socialism from utopian dreams into scientific reality. In this context, critique of political economy is fundamental to Marx's political philosophy. Through this critique, Marx explained the objective necessity of overcoming capital's logic, illustrating how the proletariat could actively abandon their self-alienation by challenging and transforming existing conditions – the road to emancipation.

⁸ Marx (2012c), p. 419.

⁹ Marx (2009), p. 53.

¹⁰ Marx (2012a), p. 166.

Marx thus established a labor logic distinct from capital logic. After analyzing Adam Smith's assertion that "labour alone is the only final and realistic measure by which we can at all times estimate and compare the value of the various commodities", Marx points out that labour can't be understood only as a sacrifice of peace, emancipation and happiness, rather than as a normal life activity as well"¹¹. As a life process, labor has a temporal nature; capitalists exploit workers' unpaid portion of this "normal life activity" to expand capital. To free labor from capital's constraints, it is necessary to abolish economic relations rooted in exploitation and inequality, transforming labor into an essential aspect of human life where «individuals do not think of themselves as labourers, but as owners and members of the community who also carry out their labour. [...] The purpose of their labour is not to sustain the individual owners and their families and the community as a whole»¹². Hence, labor becomes an activity integrated with social development and not external to human essence, reflecting a truly humanized form of activity.

The third question pertains to what constitutes fairness and justice – how can these ideals be realized? Since labor is not a priori, its role as the intrinsic need of community members depends on a historical process of transforming production relations. Each historical stage reveals forms of law and justice aligned with its mode of production. Marx viewed justice as a historical category – that different modes of production generate different conceptions of justice. During social shifts, these notions undergo "dialectical transformation", inspiring conscious resistance to old regimes. Since contemporary notions of justice reflect bourgeois ideology, they should not be regarded as fixed axioms. Marx believed that simply invoking justice does not directly solve social problems; rather, creating a new social environment where justice can be realized is prerequisite. Considering both the historical materialist foundation and implicit pathways, debates on Marx's theory of justice, ongoing since the 1970s, involve two main approaches – historicism and moral-philosophy – and remain central to Marx's political philosophy.

These extensive debates nearly reconstruct the historical context of Marx's discourse on "justice", emphasizing the importance of interpretation aligned with his original intent rather than projecting various normative visions or pre-historical materialist interpretations. If these debates lack overall coherence, Marx's concept of justice will appear multifaceted, giving rise to a "beyond historical materialism" version. From a new political philosophy perspective, Marx's theory of justice differs fundamentally from eternal justice rooted in natural law; it is not purely moral but a recognition of historical necessity. Therefore, analyzing Marx's justice involves understanding its historical and contemporary significance – its connection to specific modes of production and the power of "dialectical transformation" of justice concepts, revealing the dialectic of "facts and values" embedded within.

In summary, human emancipation remains the overarching issue in Marx's political philosophy. His investigations into community, capital logic, and justice reflect its key concerns. These domains help reveal the overall structure of Marx's thought, including his ideas on freedom, equality, and critiques of modernity. They show that a new political philosophy underpins Marx's ideas – a viewpoint distinct from ancient political philosophy, social contract theory, liberalism, and utilitarianism. It deepens the understanding of modern politics and has driven revolutionary movements worldwide. In contemporary terms, it demonstrates the practical value of political philosophy.

3. The Contemporary Relevance of Marx's Political Philosophy

Marx's investigation of the laws governing modern politics from a worldview of world history, along with his critique of political economy revealing the hidden mechanisms of capital, constitutes a radical "overturning of metaphysics" via his new political philosophy.

¹¹ Marx (2001), p. 60.

¹² Marx (1995), p. 466.

His philosophical explanation of human emancipation continues to motivate critical reflection on reality and self-transcendence. «It is Marx, and above all Marx, who still provides us with the sharpest weapon for criticising existing society»¹³. Today, we still reside within the horizon of Marxist political philosophy. His reflective awareness of modern politics aligns with contemporary issues, and his theory of world history – advanced through a practical and dialectical mindset – continues to serve as an effective paradigm for analyzing global challenges. Understanding the principles and methods of Marx's political philosophy is therefore an urgent, realistic, and necessary pursuit to grasp what “contemporary political philosophy” should be.

Firstly, Marx's profound critique of modernity and his incisive analysis of its economic foundations cut straight to the core. His denunciation of capital logic and fetishism offers a rational blueprint for overcoming the crises of modern society. While he valued the tremendous productive forces generated by capitalism, he recognized that “the rule of capital” and the social relations it sustains produce an undeniable materialization of social alienation. Nearly 170 years after Marx raised the problem of fetishism, this phenomenon still haunts modern society. «Materialisation itself is not a frozen fact, i.e. the change from early big-machine production to the contemporary assembly line is by no means a conceptual change, but a reality change»¹⁴. Surpassing the mediated relationships of commodity exchange, re-establishing human nature on a material basis, and avoiding cultural loss and value nihilism remain pressing issues today.

As Engels pointed out, one of Marx's key discoveries was the analysis of the economic laws and social movements generated by modern capitalism – the mode of production and class relations – marking one of his two great insights. It was this critique of surplus value that made Marx a “Prometheus” of capitalism, enabling the proletariat to understand how labor's alienation and surplus value creation produce poverty. Today, most people live under the shadow of capitalist fetishism, with consumer culture and alienation pervasive. Addressing this requires careful analysis of the “spectacles” of materialized existence, rejection of false needs and symbolic domination, and insight into the roots of ecological crises. Simultaneously, the practical logic of Marx's political philosophy affirms responsible use of capital's productive elements to develop socialist market economies, providing a solid material foundation for enhancing living standards.

Second, Marx exposed the false forms of modern community and the real antagonisms among individuals within them. His insights into building an ideal community – free from material scarcity and social alienation – remain highly relevant. Genuine communities reflect shared interests and mutual dependence. In modern society, communities linked solely by money foster alienation, perpetuating “the war of all against all”. Marx analyzed historical shortcomings of communities, proposing a construction rooted in authenticity, collectivity, and human essence. When people become obsessed with zero-sum conflicts or animalistic survival strategies, they risk falling into “hell on earth”, where selfishness and limited resources exacerbate human misery. Therefore, fostering collective effort to escape modern dilemmas and forge a shared future becomes a philosophical commitment – realizing global justice and common progress.

Today, transcending the pitfalls of modernity calls for prudent application of Marx's principles. Although Marx and Engels admitted that their earlier views «are now outdated in actual practice», they emphasized that «the general principles enunciated have been perfectly true in their entirety up to the present time»¹⁵. These principles embody identifiable laws of history and trends of development. Practical application must consider the complex realities of world history, proposing constructive paths based on universal

¹³ Wolff (2006), p. 2.

¹⁴ See Zhang Yibing (2009), p. 26.

¹⁵ Marx (1995), p. 466.

interests and shared values. This entails “actions by civilised states united”¹⁶, developing a global justice framework, and building a community with a shared future for mankind.

Thirdly, Marx’s method for analyzing contemporary political issues maintains great practical relevance. Engels observed that «Marx’s entire worldview is not a doctrine, but a method. It offers not ready-made dogmas, but points of departure for further research and methods for use in such research»¹⁷. Historical materialism is fundamentally a method – replacing pre-established dogmas of traditional political philosophy. Marx’s practice-oriented, dialectical approach examined social structures and states rooted in individual life experiences, awakening the material force of dialectics. By applying dialectical materialism to modern contradictions and issues – embedded within specific contexts and grasping the objective laws of history – Marx critically reformed classical political economy and modern political philosophy, establishing a practical dimension that informs his new political philosophy.

Undoubtedly, Marx’s political philosophy embodies a unity of logic and history. Starting from abstract principles, it proceeds through dialectical analysis into concrete realities, then returns to «a rich totality with many provisions and relationships»¹⁸. This method avoids forcing facts into rigid molds and instead promotes the unity of theory and practice within historical development. In this sense, Marxist political philosophy remains one of our most powerful tools and weapons for analyzing current political realities, with profound implications for understanding and transforming the world.

In conclusion, constructing Marx’s political philosophy is a necessary endeavor to comprehend the essence of his thought. Following the trail of Marx’s philosophical ideas and integrating them within a normative framework requires a problem-oriented approach – focused on addressing key issues within Marx’s political philosophy and affirming its contemporary relevance. It is evident that Marx’s philosophy «remains the philosophy of our time: it is unsurpassable, because the situation which produced it has not yet been surpassed. Our ideas, whatever they may be, can only be formed in this soil; they must necessarily lie within the limits which this soil affords them, or disappear or decline in the void»¹⁹. Analyzing today’s complex and profound political realities through Marxist political philosophy – embedded in the world-historical context – serves both as a theoretical pursuit and a practical means of changing the world. This provides a valuable model for today’s research in political philosophy.

Bibliography

- Althusser, L. (2010), *Lenin and Philosophy*, in *Philosophy and Politics. Reading Althusser* (in Chinese), trans. by Chen Yue, Jilin People’s Publishing House, New Delhi [or. *Ecrits philosophiques et politiques, Tome 1*, ed. François Matheron, Stock/IMEC 1994].
- Arendt, H. (2012), *Marx and the Western Tradition of Political Thought* (in Chinese), trans. by Sun Chuanshao, Jiangsu People’s Publishing House, New Delhi.
- Berki, R.N. (2007), *The Genesis of Marxism* (in Chinese), trans. by Wu Qing and Wang Wenyang, East China Normal University Press, Shanghai.
- Fengyu, Z. (2013), “The Provisions of Political Philosophy and Its Contemporaneity” (in Chinese), *Journal of Jiangsu University*, n. 6.
- Guangyun, C. (2018), *Marx’s Three Great Critiques: The Philosophy of Law, Political Economy, and Metaphysics* (in Chinese), Renmin University of China Press, Beijing.
- Marx, K. (1974), *To Karl Harkenberger (March 16, 1895)*, in *The Complete Works of Marx and Engels* (in Chinese), vol. 39, People’s Publishing House, New Delhi.

¹⁶ Marx (2012c), p. 419.

¹⁷ Marx (1974), p. 417.

¹⁸ Marx (2012b), p. 700.

¹⁹ Sartre (1998), p. 28.

- Marx, K. (1995), *the Critique of Political Economy (Grundrisse, 1857-1858 Manuscripts)-The Process of Circulation of Capital*, in *The Complete Works of Marx and Engels* (in Chinese), vol. 30, People's Publishing House, New Delhi.
- Marx, K. (2001), *Capital-Chapter on the Commodity*, in *The Complete Works of Marx and Engels* (in Chinese), vol. 44, People's Publishing House, New Delhi.
- Marx, K. (2002), *On the Jewish Question-Bruno Bauer-The Jewish Question*, in *The Complete Works of Marx and Engels* (in Chinese), vol. 3, People's Publishing House, New Delhi.
- Marx, K. (2009), *the Critique of Political Economy (Grundrisse, 1857-1858 Manuscripts)-The Nature of Exchange Value and Social Exchange Relations*, in *The Complete Works of Marx and Engels* (in Chinese), vol. 8, People's Publishing House, New Delhi.
- Marx, K. (2012a), *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844: Alienated Labor and Private Property*, in *Selected Works of Marx and Engels* (in Chinese), vol. 1, People's Publishing House, New Delhi.
- Marx, K. (2012b), *Introduction to the Critique of Political Economy-On the Method of Political Economy*, in *Selected Works of Marx and Engels* (in Chinese), vol. 2, People's Publishing House, New Delhi.
- Marx, K. (2012c) *The Communist Manifesto-Proletarians and Communists*, in *Selected Works of Marx and Engels* (in Chinese), vol. 1, People's Publishing House, New Delhi.
- Sartre, J.-P. (1998), *Critique of Dialectical Reason* (in Chinese), trans. by Lin Chiao Hua, Xu He Jin and Chen Wei Feng, Anhui Literature and Art Publishing House, Shanghai.
- Wolff, J. (2006), *Why Study Marx Today* (in Chinese), trans. by Duan Zhongqiao, Higher Education Press, Beijing.
- Yibing, Zhang (ed.) (2009), *The Original Historical Image of Marx's Philosophy* (in Chinese), People's Publishing House, New Delhi.

The word "FORUM" is centered within a white rectangular box with a thin black border. To the left of the box is a vertical gray bar, and above the box is a horizontal gray bar, creating a layered effect.

FORUM

POST-MARXISM AND CLASS STRUGGLE

Abstract:

This is an exploratory article about class struggle, an unfashionable term since the dissolution of the Soviet Union and the global ascendancy of market society. I look at class struggle not as a unitary experience but as clusters of struggles between those who contest inequality and demand dignity and those largely unconcerned by their persistence. I examine four approaches to class: as a structural position; as infrapolitics operating outside the formal public sphere; as the becoming-class of the underdogs; and as unilateral warfare waged by elites without necessarily leading to direct resistance. I then assess a conceptualization of class beyond the mode of production.

Keywords: Class, Class Struggle, Dignity, Inequality, Post-Marxism

The finest-meshed sociological net cannot give us a pure specimen of class, any more than it can give us one of deference or of love. The relationship must always be embodied in real people and in a real context. Moreover, we cannot have two distinct classes, each with an independent being, and then bring them into relationship with each other. We cannot have love without lovers, nor deference without squires and labourers. And class happens when some men, as a result of common experiences (inherited or shared), feel and articulate the identity of their interests as between themselves, and as against other men whose interests are different from (and usually opposed to) theirs.

(E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, 1966, p. 9)

Though Marx died in 1883, he died again symbolically with the fall of the Berlin Wall in 1989 and the Soviet Union's dissolution in 1991. In the aftermath, engaging with Marx's work – whether reading, discussing, or drawing from his theories – suddenly appeared anachronistic. Francis Fukuyama's thesis – claiming that the Cold War's end signaled the triumph of liberal democracy and capitalism – was widely received as a definitive statement marking the advent of a post-communist, and unmistakably un-Marxist, era.

The thesis proclaiming the end of history proved to be short-lived. The rise of Islamic fundamentalism revealed that the West continued to face powerful ideological challengers. The consolidation of illiberal regimes in Russia and Hungary, alongside a global rise of the far right, delivered further blows to the liberal triumphalism of the early 1990s. The prediction was further demolished by Donald Trump's authoritarian power grab during his second presidency – a textbook case of contempt for the liberal foundations of contemporary democracy within the Cold War's victorious superpower. Jacques Derrida contributed to the intellectual unravelling of the end-of-history narrative with the publication of *Specters of Marx* (1994), a philosophical intervention at a time when Marx was widely dismissed as a political and theoretical relic. Drawing on Shakespeare's *Hamlet*, Derrida spoke of Marx's spectral return – not as a validation of the letter of his work, but as a haunting presence, a ghost that refuses to go away.

I want to raise the specter of Marx, specifically in relation to class struggle. While it may be tempting to describe this specter as a *return* of class struggle, such a formulation fails to capture its enduring presence for two key reasons. First, class struggle never disappeared. It was demonized or dismissed as obsolete by conservative and neoliberal

* Universidad Nacional Autónoma de México.

ideologues, and downplayed by post-Marxist critics who, in rejecting class reductionism, shifted attention toward conflicts over gender, race, and other axes of identity. Second, if something like a return is underway, what reemerges is not the same form of class warfare theorized by Marx – an antagonism that once animated nineteenth-century mass politics. In Marx’s framework, classes were defined by their position within the relations of production, either as owners or non-owners of those means, and class struggle was inseparable from his emancipatory project to abolish private property. In this sense, class struggle and socialist politics were fundamentally aligned with anti-capitalism.

From a psychoanalytical perspective, the spectral presence of class conflict might be understood as the return of the repressed – it never vanished but remained tucked away in the collective unconscious, reemerging intermittently. Yet I prefer to approach it through the lens of repetition, which offers a more elastic and generative way of thinking about class struggle today. The prefix *re-* does not imply mere recurrence, but rather the act of petitioning again. Repetition is not about nostalgic recurrence but about a dynamic interplay of sameness and difference, of continuity and change. This is repetition-as-transformation, not repetition-as-sameness – a process shaped by memory, contingency, new configurations of power, and a constantly evolving terrain of conflict. Heraclitus’s aphorism – «You cannot step into the same river twice» – aptly captures this dynamic. Each invocation of class struggle carries the imprint of past struggles while departing from them in historically specific and politically novel ways. Rather than simply reapplying Marx’s nineteenth-century analysis, we must remain attentive to how class struggle rearticulates itself through difference – haunted by its past, yet irreducibly new.

What follows is a repetition of Marx’s theorization of class in the sense outlined above: a *repetition-as-transformation*. I do not aim to reinvent class analysis or to offer readers a comprehensive survey of the extensive literature on the subject. My objectives are more modest. I seek to discuss class in a way that resonates with post-Marxists who have focused more on identity and the ontological coordinates of post-foundationalism than on inequality or redistribution. The aim is to think with Marx – but also with a post-Marxist Marx – in order to formulate a concept of social division and antagonism that speaks to the present.

Such an approach calls for expanding the conceptual and political boundaries of class beyond a narrowly anti-capitalist frame. The point is not to dilute radicalism – assuming we can still agree on what the term means today – but to recognize that contemporary struggles for equality unfold across multiple axes of power, many of which cannot be fully understood through the lens of capital alone. Anti-capitalism remains a vital horizon of contestation, but not the only one. This renewed engagement with Marx’s class analysis involves a normative claim, consistent with Marx’s own: that greater equality is preferable to the continued reproduction of entrenched hierarchies and exclusions. In this spirit, I reframe the question of class by examining four conceptions of class struggle, drawing primarily on thinkers not typically associated with class theory.

1. The Formalism of Structural Positions

Let’s start unpacking the multiple variants of class struggle. The traditional Marxist approach defines class using private property as a fundamental criterion. The proletariat consists of those who don’t own the means of production and must sell their labor force on the market to make a living, whereas the capitalists are those who own the means of production. This ownership enables them to appropriate the surplus labor of workers as profit, which is why Marx argues that their prosperity stems from the exploitation of others. Here, property functions as a structural criterion that determines class based on one’s position within the relations of production. It offers a static definition of class: the proletarians become the working class, and the capitalists form the bourgeoisie. Louis Althusser is among the more prominent advocates of this perspective, particularly in his contribution to *Reading Capital* (1970).

We've known for a long time that structural criteria fall short in defining class. Consider assembly-line workers at an aerospace company who feel satisfied with their jobs because they earn enough to live comfortably. Their managers may earn significantly more – often exceeding the income of small business owners. Does this automatically make the assembly workers part of the working class? And if managers receive only salaries, not equity, should they be classified the same way? The lack of a direct correlation between structural position and class identity complicates definitions based solely on ownership. The identitarian paradox is clear: high-earning managers may not own capital, yet their worldview and aspirations often align more closely with those of shareholders. Conversely, figures like Friedrich Engels – whose family owned textile factories – remind us that capitalists, too, can become committed advocates of working-class emancipation. Engels identified politically with the proletariat despite his bourgeois origins. These apparent contradictions expose the inadequacy of defining class solely in terms of structural position – whether based on profit-taking or wage-earning.

Nicos Poulantzas (1975) acknowledged the difficulty of distinguishing the working class from the broader category of wage earners. To address this, he returned to Marx's foundational distinction between productive and unproductive labor. «The class exploited within this dominant relation (the basic exploited class: the working class in the capitalist mode of production)», he wrote, «is that which performs the productive labor of that mode of production. Therefore, in the capitalist mode of production, all non-owners are not thereby workers»¹. By productive labor, he meant «labour that directly produces surplus-value»². This criterion enabled a more precise delineation of class boundaries. Poulantzas's position is unambiguous: service-sector employees such as «wage-earners in commerce, advertising, marketing, accounting, banking and insurance, do not produce surplus-value and do not form part of the working class»³. According to this logic, an assembly-line worker qualifies as working class, whereas an IT technician does not – even if she earns less. What matters is not income level but whether one produces surplus value.

In addition to classifying workers based on their role in producing surplus value, Poulantzas introduced a second criterion: whether or not the wage earner is exploited. According to him, service workers aren't. As he explains, «The wage form no more coincides with productive labour than it does with exploitation, i.e. the extortion of surplus labour: a well-known lawyer who is the salaried employee of an enterprise that uses his services does not have surplus labour extorted from him»⁴. This distinction allows Poulantzas to further delimit the working class. Academics, sculptors, plumbers, and those in the performing arts may receive wages, but neither produce surplus value nor experience exploitation in the Marxist sense. As a result, they cannot be considered members of the working class.

Poulantzas's reading of Marx constitutes a careful hermeneutic exercise, yet his conclusions are far from unproblematic. It is true that he revised his position on class by the time he published his final book, *State, Power, Socialism* (2014), just five years after his seminal *Classes in Contemporary Capitalism*. In this later work, he shifts the focus from structural positions to agency and struggle, redefining class struggle as a relational and dynamic process. Nonetheless, my interest lies in his earlier structural perspective, which exemplifies the Althusserian approach – one that often relies on a quasi-scholastic interpretation of Marx, treating his categories as timeless truths rather than as historically contingent concepts in need of adaptation to contemporary realities.

Poulantzas's definition of productive labor is especially restrictive, excluding large segments of today's wage earners. It leaves public-sector workers and those employed in entertainment, travel, hospitality, healthcare, and education in a kind of class limbo.

¹ Poulantzas (1975), p. 20.

² Ivi, p. 94.

³ Ivi, p. 211.

⁴ Ivi, p. 216.

Moreover, his framework fails to incorporate unwaged forms of labor – such as housework and childcare – which are indispensable for the reproduction of capitalist social relations yet are omitted from his class schema. The requirement that wage earners must also be exploited introduces further complications. Poulantzas insists on a rigid distinction between exploitation and non-exploitation – categorizing industrial workers as exploited, while excluding salaried professionals such as lawyers. Yet he provides no clear threshold for determining when a contractual relation has become exploitative. Unless he proposes a rigid binary – people are either exploited, or they are not – this absence of gradation introduces an implicit telos of intensity into his concept of class: the magnitude of surplus value extracted becomes the measure of how authentically working-class a form of labor is. This telos flattens the complexity of labor relations and obscures the nuances of political subjectivity.

Such a framework raises a series of challenging questions. Unionized workers and others protected by labor law may be both productive and, by Poulantzas's criteria, exploited – thus qualifying as members of the working class. But what about sweatshop laborers who operate outside formal protections and may generate even greater surplus value for their employers? Does this render them more authentically working class? Or must we extend the analysis further still – to include undocumented migrant laborers – if we are to identify the most extreme forms of exploitation in the contemporary economy? Poulantzas's framework offers little guidance for such cases, exposing its conceptual limits when applied beyond the structured – and increasingly marginal – core of the industrial workforce.

The main issue with Poulantzas's framework is that it introduces so many theoretical qualifications to delineate the real working class from other wage earners that it drains class analysis of its political vitality. What remains is a distilled abstraction of the proletariat – meticulously curated to fit the canonical claim that this class must necessarily lead the anti-capitalist struggle. The result is a formalist construction, reminiscent of Althusser's own tendency to privilege structural relations over lived realities. In both cases, context and conjuncture are relegated to supporting roles in a structuralist drama where the mode of production remains the protagonist.

2. Infrapolitical Class Struggle: Class Beyond the Mode of Production

While Poulantzas emphasizes the structural positions of classes within modes of production, a very different perspective emerges in the work of James Scott, who shifts the focus from objective positions to the everyday practices of resistance enacted by subordinate groups that operate outside formal politics. Drawing on E.P. Thompson, he argues that «neither peasants nor proletarians deduce their identities directly or solely from the mode of production, and the sooner we attend to the concrete experience of class as it is lived, the sooner we will appreciate both the obstacles to, and the possibilities for, class formation»⁵. Scott is not dismissing the relevance of structural positions; rather, he rejects the notion that class identity can be derived «directly or solely» from those positions. Such an approach, he contends, overlooks the lived experience through which people are formed – or fail to be formed – into a class.

From this point, Scott develops a view of political class struggle that departs from conventional models – particularly if one accepts Marx and Engels's assertion in the *Manifesto* that «every class struggle is a political struggle»⁶. He calls this mode of resistance *infrapolitics*: a type of political activity that unfolds beneath the surface of formal public life, deliberately avoiding what is typically recognized as political engagement – such as articulated demands or overt mobilization. Infrapolitics constitutes the predominant mode of resistance among the weak: those living under repressive regimes who must carefully

⁵ Scott (1985), p. 43.

⁶ Marx, Engels (2002), p. 230.

calibrate their actions to avoid or minimize repercussions, including imprisonment, torture, eviction, loss of livelihood, or even death.

Infrapolitics encompasses everyday forms of resistance – such as poaching or stealing – that are not typically recognized as part of class struggle. Yet Marx himself acknowledged such practices as politically significant. As Scott writes, «The theft of wood in mid nineteenth-century Germany was, as Marx noted in some early articles in the *Rheinische Zeitung*, a form of class struggle»⁷. Scott mentions other forms of resistance by the weak – tacit, dispersed, and often covert – that similarly fall outside conventional understanding of class struggle:

They include such acts as foot-dragging, dissimulations, false compliance, feigned ignorance, desertion, pilfering, smuggling, poaching, arson, slander, sabotage, surreptitious assault and murder, anonymous threats, and so on. These techniques, for the most part quite prosaic, are the ordinary means of class struggle [...] No adequate account of class relations is possible without assessing their importance⁸.

Sabotage, arson, false compliance and other non-economic forms of resistance are part of what Scott calls the hidden transcripts of the weak – practices that unfold in a different register than the more visible public transcript of institutional politics. As he put it, these covert acts are part of «the ordinary means of class struggle», thereby expanding our understanding of class conflict beyond the domain of property relations. In Scott's view, class struggle encompasses not only economic exploitation but also the everyday resistances to domination. More on this in the final section.

It is tempting to dismiss these practices as irrelevant to class struggle due to their seemingly unorganized and non-revolutionary nature. These actions are often viewed as too opportunistic and episodic to qualify as political. Yet Scott is quick to dismiss this kind of critique and challenges it directly, writing: «An argument along these lines necessarily implies that “real resistance” is organized, principled, and has revolutionary implications»⁹. His point is well taken: why must resistance conform to a revolutionary standard to be taken seriously? The answer lies in the Jacobin-Leninist conception of resistance – anchored in the model of the vanguard party and the Marxist script for proletarian emancipation as a refoundation of society – which long served as the dominant framework for understanding class struggle. Within this narrative, only organized collective action oriented toward the abolition of private property and the construction of socialism was recognized as legitimate resistance.

Scott offers a compelling alternative to conventional models of resistance by emphasizing the everyday tactics employed by those without access to formal mechanisms of power. He argues that such acts are rational weapons of the weak – used by those who lack the material or institutional resources to openly defy policies, laws, or decisions imposed by authoritarian or dictatorial regimes. In such contexts, practices like poaching and foot dragging serve as practical tools of dissent, adjusted to minimize exposure to retaliation while still registering opposition. Although Scott situates these tactical infrapolitical resistances within exclusionary or repressive regimes, his framework is equally applicable to liberal democracies, where formal protection for free speech and unionization often coexist with mechanisms of suppression. As demonstrated during the Trump administration, authorities openly monitored social media for dissenting views and often refused entry into the U.S. if any was found, while employers routinely suppress collective organizing by disciplining or firing those involved. In both authoritarian and liberal-democratic settings, subaltern actors turn to informal and often covert forms of resistance as a means to contest domination without bearing its full costs.

⁷ Scott (1990), pp. 194-195.

⁸ Scott (1989), p. 34.

⁹ Ivi, p. 51.

This line of thinking is further developed by Michel de Certeau (1988), whose work closely parallels Scott's in its emphasis on everyday forms of resistance. De Certeau draws a distinction between strategy – the practices of those who possess their own space and can organize it to generate initiatives – and tactics, the mode of operation available to those who lack a space of their own and must maneuver within the terrain imposed by others. Among the many examples he discusses is *la perruque* (literally “the wig”), a practice in which workers use company time to perform personal tasks. As de Certeau explains:

La perruque is the worker's own work disguised as work for his employer. It differs from pilfering in that nothing of material value is stolen. It differs from absenteeism in that the worker is officially on the job [...] the worker who indulges in *la perruque* actually diverts time (not goods, since he uses only scraps) from the factory for work that is free, creative, and precisely not directed toward profit¹⁰.

Like Scott's “weapons of the weak”, *la perruque* exemplifies how subaltern actors reclaim autonomy and dignity through subtle, often invisible acts that subvert dominant structures from within.

Also, why should we assume that coordination always requires formal organizations – with their hierarchies, division of labor, and public visibility? While Scott acknowledges that coordination is essential to political resistance, he contests the idea that it must take institutional form. The fact that many everyday acts of resistance are carried out individually doesn't mean they are uncoordinated. Instead, they rely on tacit forms of cooperation sustained through communal social networks and shared understandings¹¹. As Scott puts it:

One of the striking things about peasant society is the extent to which a whole range of complex activities from labor-exchange to wedding preparations, to rituals are coordinated by networks of understanding and practice. It is the same with boycotts, with techniques for evading taxes and forced crop deliveries, with the conspiracy of silence surrounding thefts from landlords. No formal organizations are created because none are required; and yet a form of coordination is achieved which alerts us that what is happening is by no means merely random individual action¹².

In short, the forms of action described by Scott's concept of infrapolitics constitute an alternative stage for class struggle – one that operates alongside the more visible initiatives recorded in the public transcript. These two terrains represent distinct modalities of political engagement. Scott doesn't attribute inherent superiority to either; instead, he treats them as valid and interrelated expressions of class struggle, each shaped by its own set of constraints, risks, and possibilities depending on the context in which that struggle unfolds.

3. *Struggles About Class Before They Become Struggles Among Classes*

Like Scott, Adam Przeworski (1985) resists rigid structural definitions of class. Yet while Scott emphasizes infrapolitical forms of resistance, Przeworski is primarily concerned with how heterogeneous subjects – included those excluded from direct participation in production – can be constituted as a class through political struggle. The epigraph from E. P. Thompson – particularly his assertion that «We cannot have two distinct classes, each with an independent being, and then bring them into relationship with each other» – serves as a reminder that this path has been traversed before. Thompson's formulation underscores the relational and historical nature of class formation: classes are not pre-given entities but are constituted through shared experiences, struggles, and oppositional

¹⁰ Certeau (1988), p. 25

¹¹ Scott (1989), pp. 36, 51.

¹² Ivi, p. 52.

identification. Przeworski extends this insight by emphasizing the contingent and strategic processes through which classes are formed as political subjects. Let us now turn to examining his contributions.

In discussing Poulantzas's approach to classes as structural positions, I noted that Marx and Engels themselves conceive of class, at least in part, as defined by one's positions within the relations of production. Yet they also offer a more dynamic and politically charged perspective: class emerges through struggle and collective action. In this view, a class is not simply a group defined by its structural location; it becomes a class by transforming shared positions into political unity through organized action.

Also, in the preface to the 1883 German edition of *The Communist Manifesto*, Engels paraphrases a familiar claim: «All history has been a history of class struggles, of struggles between exploited and exploiting, between dominated and dominating classes at various stages of social development»¹³. This line is typically read to suggest that class struggle is a constant of human history, and that the movement of history depends on it – without that struggle, there is no history, only stasis. Yet this reading is only partly accurate. There have also been periods when the exploited did not resist their exploiters. These were moments without overt class struggle, but not without history¹⁴. This complicates the Marxist proposition that class struggle is the motor of history, revealing a paradox: history may proceed even in the absence of active class antagonism.

The *Manifesto*, then, reinforces a conception of class that moves decisively beyond Poulantzas's structural formalism. Marx and Engels write: «The immediate aim of the Communists is the same as that of all the other proletarian parties: formation of the proletariat into a class»¹⁵, and famously conclude with the injunction, «Working men of all countries, unite!»¹⁶. These lines imply that although proletarians occupy a defined structural position within the capitalist mode of production, their identity as a class is not a natural or automatic consequence of that position.

This distinction is crucial. If being a wage earner were equivalent to being part of the working class, why bother to call for unity or charge communists with the task of organizing proletarians into a class? Marx and Engels recognize a constitutive gap between occupying a place in the relations of production and becoming a political subject. Class, in their view, is not simply a structural location – it is a process of formation: A historical and strategic project, not a categorical given derived from property relations alone.

Moreover, Marx and Engels's conception of class formation suggests not a singular moment of emergence but a continuous, historically situated process. Classes are shaped and reshaped through changing conditions and political conjunctures – victories and defeats, economic and electoral cycles, crises, union strength, the balance of forces among political parties and movements, movements, and the vicissitudes of public opinion. Class formation is less a stable outcome than an evolving process, akin to the fluctuating work of securing voter loyalty from one election to the next. The organization of people into classes produces provisional configurations rather than fixed endpoints. This recalls the classical philosophical distinction between being and becoming: classes rarely appear as clearly defined or measurable entities. Instead, they emerge through a process of becoming – a trajectory defined less by destination than by movement itself.

Przeworski makes a significant contribution to class theory by challenging structuralist conceptions of class. He contends, not unlike Marx and Engels, that «Classes are not given uniquely by any objective positions because they constitute effects of struggles, and these struggles are not determined uniquely by the relations of production»¹⁷. The operative term here is *struggle* – not as a mechanical outcome of economic structures, but as a historically

¹³ Marx, Engels (2002), p. 197.

¹⁴ Przeworski (1985), p. 80.

¹⁵ Marx, Engels (2002), p. 234.

¹⁶ Ivi, p. 258

¹⁷ Przeworski (1985), p. 66.

contingent and dynamic practice. Przeworski's argument centers on the idea of becoming a class: a fluid and open-ended process of organization, disorganization, and reorganization within the terrain of political struggle.

From this point, Przeworski advances a deceptively simple yet conceptually radical thesis – one that echoes E.P. Thompson's own: «Political class struggle is a struggle about class before it is a struggle among classes»¹⁸, or, alternatively, «classes-in-struggle are an effect of struggles about class»¹⁹. This formulation recalls the task Marx and Engels assigned to communists – the «formation of the proletariat into a class» – but adds a temporal inflection: first, a struggle about class, and only then a struggle among classes. This two-step formulation is primarily rhetorical, as no clear threshold reliably separates the two phases; in practice, struggles about and among classes often unfold simultaneously. The key insight here is that Przeworski invites us to conceive of class struggle as a constitutive force – one that does not simply mobilize pre-existing identities but actively produces political subjects. «Classes», he writes, «are not a datum prior to the history of concrete struggles»²⁰.

This reconceptualization renders class formation a recursive process in a double sense: first, because the very conditions in which class struggle unfolds are themselves transformed by the struggle; and second, because those changed conditions, in turn, determine how classes – or any other political subject – can be constituted. As Przeworski notes, «The very right to organize is an effect of struggles that in turn shape the form of class organization»²¹. Class struggle, in this view, is not a linear confrontation between predefined actors, but a feedback loop that continually reshapes the social and institutional conditions in which political actors emerge. In this way, class is not a stable sociological category but an evolving product of conflict itself.

Stating that class struggle is a struggle about class is a disconcerting proposition, particularly given our ingrained tendency to imagine political conflict as occurring between well-defined parties – much like a game of chess or checkers. Yet Przeworski's view of class formation is not all that uncommon. Jacques Rancière articulates a similar position in his account of political subjectivation. For Rancière, every social order wrongs equality by treating some groups as less worthy than others. The latter – be they proletarians, women, immigrants, or religious minorities – are what he calls parts with no part: those who are present within society but denied a proper place in its symbolic ordering. There can be no meaningful dialogue between those who are counted and those who are not. Political struggle, then, begins not as a debate among equals, but as an interruption of that unequal distribution that seeks a place for those who have been excluded from the conversation.

Rancière captures this dynamic with remarkable precision when he writes:

The political dispute is distinct from all conflicts of interest between constituted parties of the population, for it is a conflict over the very count of those parties. It is not a discussion between partners but an interlocution that undermines the very situation of interlocution²².

Political conflict is not «a discussion between partners» because it erupts when one group is denied recognition as a speaking subject and nonetheless insists on speaking. It is precisely this refusal to remain silent – this insistence on being heard despite institutionalized silencing – that marks the beginning of politics. For Rancière, politics arises not as an extension of governance, but as a rupture within it: The assertion of equality where none is recognized, the disruption of a social order that has normalized

¹⁸ Ivi, p. 71

¹⁹ Ivi, p. 79.

²⁰ Ivi, p. 69.

²¹ Ivi, p. 71.

²² Rancière (1998), p. 100.

inequality. Politics, then, is not the management of competing interests, but the moment when those without a part force themselves into visibility.

This is the moment when those previously deemed unworthy of speech or visibility intervene to reconfigure the given. In doing so, they create what Rancière calls a «polemical space of a demonstration that holds equality and its absence together»²³. Political dissensus is the act through which the part with no part asserts itself as an interlocutor. As Rancière explains, «Parties do not exist prior to the conflict they name and in which they are counted as parties», which is why the dynamics of dissensus involve «addressing an interlocutor who does not acknowledge the interlocutory situation»²⁴. Politics thus begins not with the recognition of pre-constituted identities, but with a confrontation that brings those identities – and their exclusions – into being.

Like Przeworski, Rancière shifts our attention away from conflicts among pre-constituted identities and toward the very moment of their emergence. In both accounts, political action is not derivative of structure; it is the generative process by which political subjects come into being. Designated groups – students, electricians, Mormons, civil servants, and so on – don't cease to be what they are but are transformed into political subjects through their practice of dissensus. Politics is not what happens after classes or other subjects form – it is the field in which their very formation becomes possible.

4. *Oligarchs and Unilateral Class Warfare from Above*

While Scott and Przeworski emphasize class struggle from the standpoint of subaltern agency – focusing on how people become a class through lived experience and political articulation – a fourth perspective shifts the lens upward. Class struggle from above challenges the assumption of reciprocity in class conflict, revealing how conflict can unfold as a unilateral offensive by elites seeking to entrench their privileges and deter organized resistance. This approach highlights how dominant groups proactively shape and sustain class warfare – often without provoking overt opposition – by orchestrating culture wars and using their influence over legislation and public policy.

Before turning to unilateral class struggle, it is important to clarify what I mean by the term *culture wars*. While the phrase is typically associated with political correctness and identity politics – portrayed by the right as a precursor to “wokeness” – I use the term differently. My focus is on a less recognized but equally significant dimension: the systematic effort to assert ideological dominance over the principles that govern economic rationality within state and corporate institutions. This includes the promotion of narratives claiming that markets thrive under minimal regulatory oversight, that capping minimum wage growth is essential to contain inflation, and that unions hinder business competitiveness and increase consumer costs. Or that austerity in social spending – though painful for workers – is justified as a long-term benefit through the presumed trickle-down effects. This cultural dimension is further reinforced by what Rancière calls the management of competing interests, a mode of governance he distinguishes from politics and defines as *policy*. Policy refers to the formal and informal channels through which special interest groups make their voices heard in the legislative process and exert influence over fiscal and monetary decision-making.

Class struggle from above is as disconcerting as the perspectives advanced by Scott and Przeworski. It refers to the strategies employed by oligarchic elites to consolidate power and advance their interests at the expense of the broader population. As Scott observes, these strategies – much like the infrapolitical resistances of the weak – are often woven into the fabric of everyday life, proceeding without fanfare or overt confrontation. Przeworski offers a striking example that reveals how such stealthy forms of class domination can operate decisively through the seemingly mundane mechanisms of routine governance and economic management.

²³ Ivi, p. 89.

²⁴ *Ibidem*.

In an article in the *New York Daily Tribune* of July 22, 1853, Marx cited *The Times* to the effect that «if the parliament prohibited the capitalist to keep workers at work for 12,16, or some other number of hours, “England”, says *The Times*, “would no longer be a country of free people”»²⁵.

The Times offers a remarkable definition of freedom by and for the elites – one that anchors it to the employers’ prerogative to determine the number of working hours expected from their employees each day. Some might argue that while class domination was a routine feature of life in the eighteenth and nineteenth centuries, its force has since been tempered by the legalization of trade unions, the expansion of universal franchise, and the rise of workers’ political parties. However, such a conclusion is misleading. These developments may have altered the form of domination, but they have not eliminated it. Class domination persists as an enduring feature of contemporary society – although in transformed, and often more insidious, guises.

Warren Buffett, the former CEO of the multinational holding company Berkshire Hathaway, is a prominent figure in the global wealth hierarchy and knows capitalism better than most. In a widely read interview, he voiced his discontent about rich people like himself paying a lower percentage of taxes than his employees, directly questioning the fairness and rightness of this situation. When the interviewer warned that his stance could be seen as inciting class warfare, he boldly declared, «There’s class warfare, all right, but it’s my class, the rich class, that’s making war, and we’re winning»²⁶.

Buffett doesn’t blame the underclass for class warfare; he blames it squarely on people like him. His is a dissonant voice among the superrich, who generally see it as a bottom-up process instigated by the casualties of market society. Conservatives say that the class struggle sows hatred and division among nationals. It is destructive. They blame communists for this, even if they struggle to explain what they mean by communism other than it is something terrible. They even sound the alarm of class struggle when the only communists to be found are a few academics and scattered and ineffective groups of activists who have little public presence.

But conservatives don’t think they need to explain much because they use communism as shorthand for things like asking for a fairer distribution of the tax burden, not being affiliated with a church, being neutral about immigration, or sympathizing with those who seek racial, gender, and sexual equality. For them, class struggle – and, of course, communism – often extends to the legal activities of labor unions, progressives, and liberals in the specific sense that word has in the U.S. Those who have done some reading or learned by hearsay are more sophisticated and trace class struggle back to Marx and his life project of anti-capitalist resistance and proletarian emancipation.

In all cases, the conservative hypothesis focuses on the centrifugal effects of class struggle and denies its egalitarian potential. Class struggle refers to the doings of those at the bottom of the social pyramid, who embark on class warfare to challenge the rich and powerful, sometimes out of conviction but mostly because they are being manipulated, or so they say. People sympathetic to Marx or any of the many communist, socialist, anarchist, progressive, or liberal families will agree with conservatives, except for the part about manipulation: people fight because it is a way to lessen or even eliminate exploitation and the experience of being dissed by the better off.

Buffett’s claim turns the conservative argument about class warfare on its head, or, to paraphrase what Marx said about the Hegelian dialectic, the conservative view of class warfare had been standing on its head, and Buffett put it back on its materialist feet. He describes it as a one-sided aggression of the rich against the non-rich. This unilateral form of class warfare seems counterintuitive because it minimizes the relational aspect by bracketing subaltern resistance, whether active or passive, to the extent that such a thing is possible. More precisely, there may be resistance, but most of the time, legislation

²⁵ Przeworski (1985), p. 86, footnote 34.

²⁶ Stein (2006).

lowering the taxes on wealth or arguments against increasing the minimum wage go unchallenged. This lack of resistance happens because people presumably think this will help those below but also due to the shrinking role of labor unions since the last quarter of the twentieth century.

Physicists might argue that the absence of resistance violates Newton's third law, which holds that every action has an equal and opposite reaction. Critics of Buffett's claim could make a similar point: politics is not physics, and class warfare, by definition, involves at least two active contenders. This is true, so strictly speaking, Buffett mischaracterizes class struggle by framing it as a one-sided aggression. Yet there are indeed two sides: the wealthy, who actively wage class warfare, and those on the receiving end, who endure its effects without necessarily mounting visible resistance. What makes this dynamic so unsettling is its asymmetry: a largely imperceptible yet relentless and thus far effective campaign by rich and powerful oligarchs, along with their enablers, to secure benefits at the direct expense of everyone else.

There are several ways to support the claim that action can occur without eliciting reaction. I'll highlight two. The first is conceptual and draws on the work of Rancière, who contends that domination is the norm, whereas politics is a rare and disruptive event. This recalls a point raised earlier: the possibility of history in the absence of active class struggle. Rancière's reasoning proceeds as follows. Every social order organizes individuals into roles, places, and hierarchies. Although society proclaims equality – whether through the shared possession of logos, which sets humans apart from other animals, or through constitutional guarantees that define all as citizens and subjects of law – it simultaneously wrongs that equality by treating the speech of some as less worthy or less meaningful than the speech of others. In Rancière's account, politics is the practice of dissensus: a disruptive intervention by a paradoxical part with no part – those whose voices don't truly count within the existing order. As he puts it, «Politics exists when the natural order of domination is interrupted by the institution of a part of those who have no part»²⁷. Yet such interruptions are rare: «politics doesn't always happen – it actually happens very little or rarely»²⁸.

Rancière makes it very clear that domination is the default condition of social life. What his account doesn't fully thematize, however, is that domination is not self-sustaining – it requires an ongoing effort to uphold the hierarchy of worth that distinguishes those deemed fit to rule from those relegated to subordination. This continuous reinforcement of inequality is evident in what I have described as class struggle from above: the systematic deployment of resources, policies, and discourses to keep the «parts with no part» in their place, while simultaneously consolidating and elevating the power and legitimacy of oligarchic elites.

The second response to one-sided wars – those with little or no reaction from below – is more practical. Such asymmetrical wars can arise for a variety of reasons. Among them are disorganized underclasses who may believe that resistance is futile. Entrenched elite networks raise the cost of dissent, while repeated defeats erode the will to fight. Conservative norms, especially in smaller communities, can expose dissenters to abuse or violence. Workers fear retaliation; others prefer to move on rather than face the exhaustion of confrontation. Downward pressure on wages is often framed as economic common sense. Ideologically aligned courts, corporate campaign financing, and media portrayals of protest as divisive all contribute to a landscape where labor laws may defang unions or turn them into instruments of discipline. These and other factors make Buffett's claim – that there is a class war and his class is winning – a thoroughly credible assessment.

It is reasonable to demand empirical evidence before accepting this argument. While ample data exists, a brief example will suffice: the 2017 tax law enacted during Donald Trump's first presidency. This legislation lowered the top corporate tax rate from 35% to

²⁷ Rancière (1998), p. 11.

²⁸ Ivi, p. 17.

21%, with the promise that the resulting gains would trickle down through increased investment in infrastructure and job creation. In reality, however, something else happened because the rationale behind the policy rested on what Paul Krugman terms a zombie idea – «a proposition that has been thoroughly refuted by analysis and evidence and should be dead – but won’t stay dead because it serves a political purpose, appeals to prejudices, or both»²⁹.

Indeed, much of the tax savings were redirected toward stock buybacks and executive bonuses. In the first five years following its enactment, the law helped corporations repurchase nearly U.S. \$ 4,2 trillion in their own stock – boosting share prices and delivering additional gains to shareholders³⁰. Its distributional effects were starkly regressive. Executives earning U.S. \$ 989,000 or more annually saw their income rise by an average of U.S. \$ 50,000. Those in the 95th percentile (earning 176,000 or more) gained about U.S. \$ 1,500. Meanwhile, for the vast majority of workers – those in the 0-90th percentile – disposable income remained unchanged³¹. Lower taxes means lower revenues, which in turn means both an increase in public debt and the reduction of spending in some areas to compensate for the shortfall in revenue – usually by cutting funding for environmental protection and social programs for the poor, like Medicaid and food assistance.

One could certainly expand the analysis with additional data from other national case studies, but the existing examples are already compelling: the rich and the powerful consistently act to obstruct any movement toward a more equitable distribution of wealth. Their actions prove that Warren Buffett was right when he remarked that «There’s class warfare, alright, but it’s my class, the rich class, that’s making war, and we’re winning». This is the reality of class struggle from above: a sustained, strategic deployment of political and economic power by elites to entrench their dominance at the direct expense of the majority. Far from being a relic of the past, class warfare remains an active and deeply asymmetrical feature of contemporary capitalist societies.

5. A Post-Marxist View of Class and Class Struggle

Taken together, these four models reveal the heterogeneous terrain of contemporary class struggle – where conflict may originate from above or below, take economic or symbolic forms, unfold through organized movements or informal acts, and involve collective mobilization or individualized resistance. These models differ markedly from one another – so much so that they may appear to describe entirely unrelated phenomena. In some respects, both impressions are valid: they reflect distinct modalities, actors, and sites of struggle.

This discussion could easily be extended by engaging a broader range of theoretical frameworks and literature on class. But as noted earlier, my aim is not to produce a comprehensive compendium on class struggle. Rather, I seek to reignite interest in class analysis among post-Marxists by repositioning it beyond the narrow confines of proletarian struggle.

I begin with two commonplace observations. First, we live in deeply unequal societies, where privilege reproduces itself at the expense of the many. Second, the privileged and the many often mingle anonymously in shared physical spaces – on public transportation, in shops, restaurants, cinemas, and holiday destinations – but both remain acutely aware of the hierarchy, and of their respective place within it. Together, these observations underscore that inequality is both material and symbolic.

By *privilege*, I do not mean simply the sinecures derived from the ownership of the means of production. Privilege encompasses access to stable employment, reliable income, and access to healthcare; the ability to draw on informal networks formed in schools or

²⁹ Krugman (2013).

³⁰ Americans for Tax Fairness (2023).

³¹ Marr *et al.* (2024), p. 9.

neighborhoods; freedom to eat out without financial anxiety; the possibility of regular vacations; a measure of social and political capital; and a sense of entitlement – often reinforced by having the right skin color or gender.

Similarly, *the many* are not only proletarians compelled to sell their labor power or face destitution. They may be manual laborers or highly educated graduates; members of the lower or middle classes; individuals with acceptable – even good – salaries working in environments that are not conducive to personal fulfillment; people who worry about paying mortgages or medical bills but participate in consumer society largely through debt. The many frequently live with a persistent sense of frustration, shaped by lives that did not unfold as they had hoped – whether due to economic hardship, daily humiliations inflicted by bosses or authorities, or the enduring feeling of being invisible in their interactions with institutions.

The point is that inequality between the haves and the have-nots extends beyond the traditional parameters of private property, surplus value, and the binary of productive versus unproductive labor. To avoid misunderstanding, I am not suggesting that class struggle is unrelated to capitalism. Rather, I argue that the framework developed by Marx – centered on ownership versus non-ownership of the means of production, and on exploitation as theorized by the labor theory of value – is too narrow to capture the full spectrum of dispossession. Class struggle is about disempowerment and inequality, but also involves battles over dignity, self-respect, and the meanings attached to social roles and status.

Machiavelli's widely cited observation illustrates this wider sense of class struggle: «The people don't want to be dominated or oppressed by the nobles, and the nobles want to dominate and oppress the people»³². This formulation is significant because it shifts the understanding of class conflict away from the classical theory of value toward a more expansive terrain shaped by domination, exclusion, and subordination rooted in disparities of wealth, status, and power. Domination serves as Machiavelli's central variable in the give and take between the nobles and the people, even as differences in symbolic and social capital are implicitly embedded in these categories. The section on class struggle from above examined how the modern analogues of the nobles – such as the oligarchic and political elites in the United States – actively work to preserve their position of dominance. The other side of this dynamic is how the people counter subordination and challenge the extraction of agricultural produce, surplus value, and the lives of those recruited to fight in elite-driven wars.

Two closely related formulations of class prove particularly useful for this analysis. The first, developed by Przeworski, favors the term *working people* over proletarians. He argues that under contemporary conditions, «It is not the proletariat that is being formed into a class: it is a variety of persons some of whom are separated from the system of production»³³. This perspective avoids defining the working class – or, as he terms it, the class of workers – solely by reference to non-ownership of the means of production or direct involvement in productive labor. Instead, Przeworski broadens the conception of workers to include all those who must sell their labor to survive. In this view, workers include not only traditional proletarians but all wage earners. More precisely, the term refers to the subset of wage earners who come to perceive their subordination and limited access to the socially generated wealth as a structural injustice worth contesting. As Przeworski puts it:

The strategy can be extended to the formation of the working class defined as “the masses” or “the people”, all those exploited and oppressed, poor and miserable. This strategy focuses on prices, taxes, and employment rather than on wages and conditions

³² Machiavelli (2019), p. 34.

³³ Przeworski (1985), p. 90.

of work; and it incorporates under the umbrella of “the people” the petite bourgeoisie and the unemployed³⁴.

This view of workers moves beyond Poulantzas’s more restrictive conception of the working class, which is anchored in the condition of being exploited and engaged in productive labor. In contrast, Przeworski’s more expansive and inclusive category of *working people* resonates with designations such as the masses or the people. Working people encompasses the unemployed, small proprietors, and others subjected to various forms of structural subordination. As previously noted, while the expression “working people” remains attuned to questions of distribution and inequality, it also captures a wider spectrum of salaried individuals who – despite occupying heterogeneous and sometimes contradictory positions within the economy – may potentially be constituted as a politically cohesive class.

Scott offers a second formulation that closely parallels Przeworski’s. Like Przeworski, he shifts the focus from structural positions to the lived experiences of struggle and material extraction – pointing not only to wages, but also to taxes, prices, rents, land, labor, and symbolic hierarchies such as prestige. For both thinkers, class is not a pre-given category, but one that is shaped and reconstituted through the dynamics of struggle itself. As Scott writes:

At a first approximation, I might claim that class resistance includes any act(s) by member(s) of a subordinate class that is or are intended either to mitigate or deny claims (for example, rents, taxes, prestige) made on that class by superordinate classes (for example, landlords, large farmers, the state) or to advance its own claims (for example, work, land, charity, respect) vis-à-vis those superordinate classes. While this definition [...] is not without problems, it does have several advantages. It focuses on the material basis of class relations and class struggle. It allows for both individual and collective acts of resistance. It does not exclude those forms of ideological resistance that challenge the dominant definition of the situation and assert different standards of justice and equity. Finally, it focuses on intentions rather than consequences, recognizing that many acts of resistance may fail to achieve their intended result³⁵.

Scott’s schema is relatively straightforward and consists of four key components. First, echoing Marx’s view of class struggle, it anchors class in material conditions. He frames the confrontation between subordinate groups and elites – Machiavelli’s people and nobles, or Przeworski’s working people and dominant classes – as a struggle over access to land, labor, and respect. Second, Scott allows for both individual and collective forms of resistance, thereby diverging from the Marxist emphasis on class as a necessarily organized, collective, endeavor. Third, his account foregrounds alternative standards of justice and equality articulated by subordinate groups, in contrast to those imposed by dominant actors. Fourth, Scott focuses on the intentions behind acts of resistance rather than their outcomes. While this may initially seem voluntarist or idealist, he justifies this choice by rejecting success as a necessary condition for identifying class struggle. Failed attempts, or even outright defeats, are not anomalies but integral to the structure of possibilities of the politics of class.

In bringing together Scott and Przeworski, we glimpse a vision of class struggle that is not merely a reaction to economic dispossession but a contest over recognition, dignity, and the politics of voice – echoing Rancière’s insight that domination entails the wronging of equality by rendering some voices less worthy than others. Their work invites us to rethink class as a site of symbolic and material struggle – one that is historically contingent and must be elucidated casuistically – through the polemics, conflicts and claims that emerge in the course of struggle itself. If inequality today is both tangible and symbolic, so

³⁴ Ivi, p. 91.

³⁵ Scott (1985), p. 290.

too must our concept of class struggle be: lived, contested, and redefined in the spaces where voices are denied and hierarchies are made visible.

Bibliography

- Althusser, L., Balibar, E. (1970), *Reading Capital*, Eng. trans. by B. Brewster, New Left Books, London.
- Americans for Tax Fairness (2023), "Why We Need a 4% Stock Buyback Tax", March 3, <https://americansfortaxfairness.org/need-4-stock-buyback-tax/>.
- Certeau, M. de (1988), *The Practice of Everyday Life*, Eng. trans. by S. Rendall, The University of California Press, Berkeley.
- Krugman, P. (2013), "Rubio and the Zombies", *The New York Times*, February 14, <https://www.nytimes.com/2013/02/15/opinion/krugman-rubio-and-the-zombies.html>, Retrieved December 2020.
- Machiavelli, N. (2019), *The Prince*, Second Edition, edited by Q. Skinner and R. Price, Cambridge University Press, Cambridge.
- Marr, C., Jacoby, S., Fenton, G. (2024), "The 2017 Trump Tax Law Was Skewed to the Rich, Expensive, and Failed to Deliver on Its Promises. A 2025 Course Correction Is Needed", June 13, <https://www.cbpp.org/sites/default/files/3-5-24tax.pdf>.
- Marx, K., Engels, F. (2002), *The Communist Manifesto*, with introduction and notes by G. Stedman Jones, Penguin, London.
- Poulantzas, N. (1975), *Classes in Contemporary Capitalism*, Eng. trans. by D. Fernbach, New Left Books, London.
- Poulantzas, N. (2014), *State, Power, Socialism*, Verso, London.
- Przeworski, A. (1985), "Proletariat into a Class. The Process of Class Formation" [1977], in Id., *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 47-97.
- Rancière, J. (1998), *Dis-Agreement: Politics and Philosophy*, Eng. trans. by J. Rose, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Scott, J. (1985), *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven and London.
- Scott, J. (1987), "Resistance without Protest and without Organization: Peasant Opposition to the Islamic Zakat and the Christian Tithe", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29, n. 3, pp. 417-452.
- Scott, J. (1989), "Everyday Forms of Resistance", *The Copenhagen Journal of Asian Studies*, n. 4, pp. 33-62.
- Scott, J. (1990), *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven and London.
- Scott, J. (2012), "Infrapolitics and Mobilizations: A Response by James C. Scott", *Revue Française d'Études Américaines*, n. 131, pp. 112-117.
- Stein, B. (2006), "In Class Warfare, Guess Which Class Is Winning", *The New York Times*, November 26, <https://www.nytimes.com/2006/11/26/business/yourmoney/26every.html>.
- Thompson, E.P. (1966), *The Making of the English Working Class*, Vintage Books, New York.

ON THE ORIGIN OF USEFUL CONCEPT
IN THE MARXIST THINKING OF THE YOUNG CROCE (1893-1897)

Abstract:

The philosophy of the Spirit, developed by Benedetto Croce during his mature years of thought, has one of its distinctive features in the category of the Useful. For this reason, critics have tried to give answers about the origin of this idea within his youthful thought. Considering the main existing hypotheses (the Machiavelli/Marx parallelism and the 1900-1901 public debate with Pareto), a new one is here proposed moving from the science concept developed since 1893 by a young neo-Kantian Croce and from his studies on Marxist theory and pure economics (1895-1897).

Keywords: Croce, Economics, Marx, Neo-Kantianism, Useful

1. Introduction

The appearance of the category of the Useful in the Spirit's philosophy set up by the mature Benedetto Croce is undoubtedly one of the original topics of his thought¹, as the related wide-ranging debate has demonstrated. The present essay focuses on the Useful's origin in its relationship with the early reading on Economics and value of Utility that will lead in the Crocean neo-Kantian idea of science² and in his first studies around Marxist theory and pure economics matured in the last decade of 1890s³. The work plan follows three key points:

a. the presentation of the existing hypothesis about the origin of the Useful and the autonomy of the Economics in Croce (it will be discussed the two main: I. the derivation from the Crocean parallelism Machiavelli-Marx; II. the one concerning the public debate with Pareto on the economic principle of the two-year period 1900-1901);

b. the discussion about these hypotheses in light of historical-philosophical evidence;

c. the illustration of the thesis here presented that the concept of Useful and the autonomy of economic science are progressively developed by Croce in his early years of philosophical commitment: starting with a neo-Kantian idea of science (developed since 1893)⁴, then by means of Labriola's interest in Engelsian scientific socialism (from 1895),

* Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara.

¹ Cf. Croce (1902), pp. 58-63 (Engl. trans., pp. 61-67); (1905), p. 49 (Engl. trans., p. 77); (1909), pp. 219-225, 255-277 (Engl. trans., pp. 337-347, 391-424); (1938a), pp. 35-37 (Engl. trans., pp. 48-50).

² Cf. Croce (1893); (1894a); (1894b); (1895a); (1895b); (1895c). See: Bocca (1979), pp. 1343-1364; Bondi (2006); Busino (1983); Cacciatore (1988); (1995); Cingari (2000), p. 110; Cirrone (1983); Craveri (2020); Della Pelle (2022), pp. 10-25; Fehr (1979), pp. 125-160; Ferrari (2016), pp. 78-84; Franchini (1966), pp. 19-32; Guastamacchia (2024); Massimilla (2013); Poggi (1993), pp. 37-74; Tatasciore (1981); Tessitore (1997), pp. 395-404; Tuozzolo (2008), pp. 11-19.

³ Cf. Croce (1895d); (1896b); (1896c); (1897a); (1897b); (1897d); (1899a); (1899b); (1899c); (1900b); (1901). See: Bedeschi (1993); Cacciatore (2000); (2004); Cingari (2000), pp. 123-204; Cutinelli-Rendina (2022); D'Angelo (2023), pp. 135-183; De Rosa (1962); Della Pelle (2020); (2022), pp. 28-59 and pp. 113-161; Faucci (2016); Galasso (1990), pp. 111-139; Gambillo (1984), pp. 59-61; Giordano (2022); (2024), pp. 9-103; Griffio (2004); Maggi (2003); Morani (2015), pp. 640-668; Paolozzi (2020); Rossi (1964); Tuozzolo (2018); (2023); (2024); Visentin (2004a); Zoppi-Garampi (2002).

⁴ Cf. Tuozzolo (2004).

and, finally, with the meeting of pure economics and Pareto (took place between 1896 and 1897).

1.1. The main existing hypothesis on origin of Useful and autonomy of Economics in Croce

In the examination of secondary literature on this issue, there are several analyses that proposed to investigate the Useful topic in the thought of Benedetto Croce⁵. Those lectures agree on tracing the Useful concept as a hallmark of mature Croce's Spirit's philosophy. He, as known, inserts the Useful category along with the more classical Hegelian fundamental forms of the Spirit. Thus, the Beauty is the form of Aesthetic, the Truth of Logic, the Good of Moral, the Useful of Economics.

Considering this, some interpreters have tried to reconstruct the genesis of this category, that of the Useful, moving from the youth studies of Croce. To give just one example, certainly does not appear to be an accident that, in the majestic work dedicated to the philosophy of Croce written by Gennaro Sasso (*Benedetto Croce. La ricerca della dialettica* – 1975) the hinge chapter, the turning point between the young Croce's and the mature Croce's thought, is precisely dedicated to the *Storia dell'utile* (consisting of 286 pages)⁶.

The answers reached in the most specialized analyses to the question: "Where does the category of the Useful in the young Croce originate?", could probably be summarized in two main hypotheses:

a. I. the idea of Useful derives from the Croce's reading of Machiavelli by De Sanctis in its ethical parallelism with Marx⁷. According to critics, evidence of this influence would be found: firstly, in the De Sanctis' *Lezioni* around *La letteratura italiana nel secolo XIX* edited by Croce in 1898⁸, where a Machiavelli reference is present in the Croce's preface to the work (dated April 1896)⁹; secondly and with a wider development, in the Crocean preface to De Sanctis' *Scritti vari inediti o rari* (dated August 1897)¹⁰, where there is a first appearance of the Croce interpretation of the Villari-De Sanctis struggle on Machiavelli's reading¹¹. Those references have convinced part of the interpreters of the existing relationship between the central role of Machiavelli in the Crocean analysis of ethical problem in practical (namely, realistic) terms and the same question in his Marx's understanding. In particular, this kind of reading considers that this clout has driven some aspects of the Croce's Marxist interpretation and locates this influence in the *Memoria* read in the *Accademia Pontaniana* in Naples on 21 November 1897: *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del Marxismo*¹². In this way, some of those commentators, quoting the version of this Croce's essay contained in the later collection *Materialismo storico ed economia marxistica*, underline, first of all, that Croce here defines Marx «il "Machiavelli" del proletariato»¹³. In this sense, they value – moreover – a long footnote present in the V chapter of the essay. Here Croce, after introducing «il [...] detto del Marx»¹⁴: «la morale condanna il già

⁵ Cf. Cacciatore (1993); Faucci (2016); Franchini (1952); Morani (2020); Mossini (1959); Mustè (2018), pp. 87-101; Paci (1952); Pezzino (1983); Reale (1999a); (1999b); Sasso (1975), pp. 425-711; Visentin (2004b); Tuozzolo (2008), pp. 112-139 and 141-146.

⁶ Cf. Sasso (1975), pp. 425-711.

⁷ Cf. Morani (2020); Reale (1999a); Visentin (2004b), pp. 178-184.

⁸ Cf. De Sanctis (1898a).

⁹ Cf. Croce (1896a), pp. XXIX-XXX. In the Crocean quoting to *Storia della letteratura italiana* by De Sanctis (1870), II, p. 464, there are no reference to Machiavelli, cf. Croce (1896a), p. XXIX, n. 2.

¹⁰ Cf. Croce (1897c), pp. XIII-XVI.

¹¹ It is also useful to recall the II volume of *Scritti vari inediti o rari* of De Sanctis (1898b) opens with a conference on *Machiavelli* (vol. II, pp. 3-34).

¹² Croce (1897d); cf. Engl. trans. *Concerning the Interpretation and Criticism of some Concepts of Marxism*, pp. 27-119.

¹³ Croce (1918), p. 118; cf. (1907), p. 134; Engl. trans.: «a Machiavelli of the labour movement», p. 118.

¹⁴ Croce (1918), p. 111; cf. (1907), p. 126; Engl. trans.: «Marx's [...] saying», p. 109.

condannato dalla storia»¹⁵ and discussing the subject of morality in its connection with this perspective of historical materialism, in a following footnote, develops an parallelism between the critics to the Marx's Ethics and the Machiavelli's one (rejecting the Villari interpretation of Machiavelli and defending, on the contrary, the De Sanctis lecture)¹⁶.

In short, this hypothesis affirms that it is permissible to read and to find in Croce, already in 1897, a parallelism between Machiavelli and Marx. This parallelism would be based on the idea that as much Machiavelli, as much Marx, would have developed a further dimension to that of ethics, in which the question is not the morality or the unmorality of the means (in relation to the so famous, as distorted, Machiavellian maxim "il fine giustifica i mezzi"), but the fact that: «Egli va dritto alle conclusioni pratiche»¹⁷;

a. II. the origin of Useful idea is rooted in the public debate with Vilfredo Pareto *Sul principio economico*¹⁸ taking place on the *Giornale degli Economisti* pages between 1900-1901¹⁹. In this discussion, according to the critics, Croce and Pareto would state respectively their positions. The exchange offers a lot of interesting suggestions, such as two certain elements useful for the analysis: primarily, Croce thinks clearly Economics in an autonomous dimension and, secondly, above all, he puts at the center of his analysis – between his vision and that of Pareto on the Economics – the distinction between the quantitative approach and the qualitative one.

In short, Pareto would see Economics in quantitative, mechanical, terms, while from the point of view of Croce Economics is linked to a principle of a qualitative type, autonomous. This problem is undoubtedly central to trace the Useful idea development and its evolution in Croce. However, it should be underlined that in this debate, in a sense, it would be a clash between a new Croce view of Economics (now – in 1900-1901 – matured, compared to the first Marxist interest stimulated by Labriola – in 1895-1897), and a new one of Pareto (that shifts his attention from pure economics to his sociological perspective, independently from his "master" Pantaleoni).

2. The discussion about these hypotheses in light of historical-philosophical evidence

Without denying the importance of these two hypotheses, it is undoubted that a first formation of the concept of economic science and Useful in the thought of Benedetto Croce is to be traced back to his period of early neo-Kantian studies, of youth theoretical Marxist interests and of the first encounter with pure economics and Pareto, before the quoted public debate on the *Giornale degli economisti* (1900-1901).

2.1. The Machiavelli's hypothesis

Compared to the above, regarding the first hypothesis referred to – the Machiavelli one –, it should be noted, first of all, that in the original version of *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* published in 1897, the Crocean sentence that sees Marx as «il "Machiavelli" del proletariato» is not present in this form²⁰ (it appears only ten years later, since the new version presented in the second edition of *Materialismo storico ed*

¹⁵ *Ibidem*; cf. Engl. tr.: «morality condemns what has already been condemned by history», p. 109.

¹⁶ Cf. Croce (1900a), pp. 105-107, n. 2; Croce (1907), pp. 127-128, n.1; (1918), pp. 111-113, n. 2; Engl. trans., pp. 110-111 n. 1.

¹⁷ Croce (1918), p. 112, n. 2; cf. Croce (1907), p. 127, n. 1; Engl. trans.: «He goes straight to practical conclusions», p. 110, n. 1.

¹⁸ Croce (1900b); (1901); cf. Engl. trans. *On the Economic Principle. Two Letters to Professor V. Pareto*, pp. 159-186.

¹⁹ Cf. De Rosa (1962); Faucci (2016).

²⁰ Cf. Croce (1897d), p. 45; also (1900a), p. 157.

economia marxistica published in 1907)²¹. Much more sobriety, Croce in the original 1897 text describes Marx merely as: «il più insigne *continuatore* dell'italiano Niccolò Machiavelli!»²². In addition, it is worth remembering that this reference to Machiavelli/Marx, in all editions, occurs when Croce is reading Marx «come sociologo» and, in comparison with other sociologists, he emphasizes how much «egli c'insegna (anche con le sue proposizioni approssimative nel contenuto e paradossali nella forma), a penetrare in ciò ch'è, nella sua *verità effettuale*, la società»²³. It seems clear, therefore, that Croce here (in the lights of his neo-Kantian idea of science) recognizes in Marx a scientific aptitude for historical investigation, also in the wake of the science analysis proposed in the *Anti-Dühring*²⁴ and of the subsequent development of Engelsian-Labriolian scientific socialism.

As already seen in *Sulla concezione materialistica della storia* (1896)²⁵ and previous essays²⁶, Marx is able, to one side, to use «proposizioni approssimative», but, at the same time, to penetrate «ciò ch'è, nella sua *verità effettuale*, la società»²⁷. However, this capability doesn't seem here to concern the ethical dimension, or the separation of practical moment from ethical one (which Croce also recognizes in Marx, but doesn't seem to attribute here to Machiavelli), but it is about the particular ability of his thought to grasp the effectual truth of society, as it is²⁸. In this sense, the Marx/Machiavelli analogy in the 1897 essay seems to affirm that Marx continued Machiavelli's work in looking at the effectual truth of society.

Moreover, the long footnote in which Croce develops the mentioned parallel between the critique of Machiavelli's ethics and the Marx's one, is not present in the 1897 edition²⁹. It will be added only three years later to the essay version published since the first edition of *Materialismo storico ed economia marxistica* in 1900³⁰. For this reason, it is not easy to argue that this topic is the root of the development of the recalled Crocean positions.

As further proof of this evidence, it is possible to note that – once again in the 1900 version of Croce's essay – besides the note on Machiavelli, in the body of the text there are also added these new lines: «Qui non si tratta di sconoscere l'indole della morale, e di voler farne qualcosa di casuale o di relativo; ma semplicemente di stabilire le condizioni del progresso dell'umanità, riportando l'attenzione dagli effetti inevitabili alle cause fondamentali, e ricercando i rimedii nella natura delle cose e non nelle nostre fantasticherie e pii desiderii»³¹. The inclusion in 1900 version of the theme of “progress”³², in these terms and at this point in the text (which occurs at the same time as the Villari-De Sanctis note, that closes the paragraph), is very relevant, insofar as in the 1896 preface to De Sanctis's *Lezioni*, Croce wrote: «Egli [Il De Sanctis] vagheggiava il progresso; ma il progresso cauto, che tien conto delle condizioni reali, delle esperienze, delle varietà dei casi, delle *verità*

²¹ In Croce (1907) *Materialismo storico ed economia marxistica* second edition the complete sentence is: «chiamarlo, “il più insigne *continuatore* dell'italiano Niccolò Machiavelli”: un Machiavelli del proletariato», p. 134 (cf. Engl. trans., p. 118). Since the third edition, Croce (1918) writes: «Chiamarlo, a titolo d'onore, il “Machiavelli” del proletariato», p. 118.

²² Croce (1897d), p. 45; cf. also (1900a), p. 157.

²³ Croce (1897d), p. 45; cf. (1900a), p. 157; (1907), p. 134; (1918), p. 118; Engl. tr. «Marx, as a sociologist, [...] he teaches us, although it is with statements approximate in content and paradoxical in form, to penetrate to what society is in its *actual truth*», p. 118.

²⁴ Engels (1878).

²⁵ Cf. Croce (1896b), p. 11; Engl. tr., p. 17.

²⁶ See *infra* p.

²⁷ Concept of “*verità effettuale*” already referred to Croce (1896a), p. XXIX. See *supra* p. n.

²⁸ As, moreover, Croce had demonstrated with that experiment in concrete comparative economic sociology represented by the “elliptical comparison” in the *Anti-Loria*. Cf. Croce (1897a), pp. 15-16 n. 2.

²⁹ Cf. Croce (1897d), p. 40.

³⁰ Cf. Croce (1900a), pp. 105-107 n. 2; Engl. tr., pp. 110-111 n. 1.

³¹ Cf. Croce (1900a), pp. 148.

³² About this “progress” theme in the Machiavelli of De Sanctis' reading by Croce, see Cutinelli-Rendina (2022), pp. 107-108.

effettuali: il progresso preceduto dalle analisi di Niccolò Machiavelli. E motore del progresso è l'uomo stesso, con la sua forza intellettuale, con la sua disciplina morale»³³. Summing up, therefore, the reference to De Sanctis' Machiavelli is later than 1897, both the Villari-De Sanctis' note and the mention added to the text on the "progress" theme are inserted by Croce starting from the 1900 edition. These later additions seem to find their roots, respectively, the first, in the preface to De Sanctis' *Lezioni* of 1896, the other in the preface to De Sanctis' *Scritti vari* of 1897. This therefore seems to mean that the Crocean development of the ethical theme in Marx is autonomous with respect to Machiavellian issues. So that, only later, within the context of Marxist theory, Croce devises the well-known ethical parallelism, that develops from a theoretical point of view the suggestion of Marx as Machiavelli's *continuator*.

At this point, noting that the aforementioned references on ethical parallelism are not present in the 1897 essay – without disavowing the influence that De Sanctis' realism has on Croce's reading³⁴ –, it is certainly possible to look at the epistolary exchange that takes place between Gentile and Croce in the Autumn 1898 about the so-called «*problema Machiavelli*»³⁵ with other eyes. Indeed, in a letter dated 1st October 1898, Gentile complimented Croce for his skill in exposing «i concetti direttivi dell'opera desanctisiana», while expressing his appreciation for Crocean criticism on Villari's Machiavelli interpretation, namely, «per le sante staffilate aggiustate al critico illustre del Machiavelli»³⁶, that Croce carried out in the preface to *Scritti vari inediti o rari*³⁷.

Given that there is no reference to Marx in the Croce's preface to De Sanctis (dated 1897), it should be noted that the first time Marx's name is mentioned in the Villari-De Sanctis controversy is exactly in the Croce's letter of reply to Gentile dated 8 October 1898. Here Croce, referring to this issue set out in the preface, writes: «Quella parte era molto più sviluppata; ma l'ho abbreviata, perché forse mi capiterà di toccar di nuovo, a proposito di Marx, ciò che il Villari chiama il *problema Machiavelli*, e ch'è un problema solo per i filosofi della sua fatta!»³⁸. So, it appears evident that Croce in October 1898 was still thinking about the possibility ("forse mi capiterà") of inserting and developing the already addressed «*problema Machiavelli*» into one of his studies on Marxist theory. Which, as mentioned, he will actually do from 1900 onwards in the new version of *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*.

Thus, it seems permissible to state that before this moment the Machiavellian ethical question, resulting from the Villari-De Sanctis confrontation, remains confined to the literary sphere and doesn't enter into Croce's Marxist questions until 1898.

At this point, it becomes difficult to affirm for sure that the Machiavelli by De Sanctis, in comparison with Marx, is certainly for the young Croce at the basis development of the autonomy of practical moment respect to the moral one (which would be the prelude to the development of the category of Useful in Economics as autonomous in Croce's thought). Indeed, looking closely at the 1897 essay and the previous on Marxist theory, it would seem almost possible that it is the reading of Marx by Croce that stimulates his reflection on Machiavelli parallelism, and not the contrary. Insofar as the young Croce seems to seek, on a literary level, in De Sanctis' Hegelian realism what he had encountered, on a philosophical level, in Labriola's Engelsian historical materialism³⁹.

³³ Croce (1896a), pp. XXIX-XXX.

³⁴ See Tessitore (1997), pp. 207-249.

³⁵ Croce (1981), letter by Benedetto Croce to Giovanni Gentile – 8 October 1898, p. 24. Cf. Gentile (1972), letter by Giovanni Gentile to Benedetto Croce – 1st October 1898, p. 103.

³⁶ Gentile (1972), letter by Giovanni Gentile to Benedetto Croce – 1st October 1898, p. 103.

³⁷ Cf. Croce (1897c), pp. XIII-XVI.

³⁸ Croce (1981), letter by Benedetto Croce to Giovanni Gentile – 8 October 1898, p. 24.

³⁹ As noted by Tuozzolo (2023): «L'elogio di De Sanctis [è] basato sulla convinzione che egli avesse correttamente sviluppato riflessioni sostanzialmente in linea con la concezione marxiano-engelsiana della storia», p. 105. Cf. also Cutinelli-Rendina (2022), pp. 106-107.

In addition, it is useful to note that the Crocean conclusions of 1897 essay are much more tenuous on the point of Marxian morality («sotto il rispetto etico, la *dissipazione della legenda* dell'intrinseca *amoralità* e dell'intrinseca *antieticità* del marxismo»⁴⁰), compared to the more resolved Croce position in the 1918 version, («sotto il rispetto etico la negazione dell'intrinseca amoralità o della intrinseca antieticità del marxismo»⁴¹). Lastly, again on the conclusions, it is even more interesting to highlight that already in the original 1897 version of the essay by Croce (the one without the footnote), he already divides explicitly his closing remarks, at point 4 «sotto il rispetto etico»⁴² and, in the previous point, at the 3: «sotto il rispetto pratico»⁴³. Arguing, in this last autonomous field, «l'impossibilità di dedurre il programma sociale marxistico (ma anche ogni altro programma sociale) da proposizioni di pura scienza»⁴⁴. In the light of what has been reconstructed so far, it seems at this point quite clear that the autonomy of the practical moment from the ethical one is derived by Croce from the early study of Marx and not directly from the Machiavelli parallelism, when he expressly distinguishes the «rispetto etico» from «rispetto pratico», separating the latter from pure science⁴⁵.

2.2. The Pareto's (1900-1901) hypothesis

The last concept mentioned, that of science, pure science, is the link with the second hypothesis advanced by the specialist criticism, namely, the view of science that is at the origin of the idea of Economics and Useful in young Benedetto Croce.

First of all, it should be pointed out that the Croce-Pareto debate did not begin in public on the *Giornale degli economisti* during the two-year period 1900-1901, but privately four years before in 1896-1897 (as shown by some letters, which also the specialized critics have sometimes ignored or rejected as secondary)⁴⁶. However, the dispute over the economic principle, on the one hand, is the final stage of this age-old debate, on the other hand, reached most readers because of its inclusion in the well-known *Materialismo Storico ed Economia Marxistica*, from its second edition of 1907⁴⁷.

But the main question – from a historical-philosophical point of view – is that Croce and Pareto that are discussing around the economic principle on the *Giornale degli economisti* have new interests since their positions at the beginning of their debate in 1896-1897. It is worth just recalling that their first philosophical encounter concerned – first of all – the Marxian theme of historical materialism and its relationship of proximity/distance from science. And it is not by chance that, on the one hand, Croce, after the debate with Pareto, leaves the path of Marxism and sets on other grounds (going towards Hegelianism), on the other hand, Pareto, after the debate with Croce, leaves the path of the pure rational economy and starts with greater determination towards sociology⁴⁸.

⁴⁰ Croce (1897d), p. 45; cf. also (1900a), p. 156; (1907), p. 133; Engl. trans.: «In regard to ethics, the *abandonment of the legend* of the intrinsic *immorality* or of the intrinsic *anti-ethical* character of Marxism», p. 117.

⁴¹ Croce (1918), p. 117.

⁴² Croce (1897d), p. 45.

⁴³ Ivi, p. 44.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ It is useful to remember also that the preface to *Scritti vari inediti o rari* is dated by Croce August 1897, but the De Sanctis' volume will be published in 1898.

⁴⁶ Cf. Pareto (1960), I, letter by Vilfredo Pareto to Maffeo Pantaleoni – 19 December 1896, p. 498, letter by Vilfredo Pareto to Benedetto Croce – 24 December 1896, p. 317; (1973), letter by Vilfredo Pareto to Benedetto Croce – 27 May 1897, pp. 340-343, (1973); see also de Caprariis (1972); Michelini (1998). About this exchange Della Pelle (2016).

⁴⁷ As well-known, this work – by the very will of a Croce no longer interested in Marxism – will collect most of his youth writings of Marxist-Engelsian inspiration, as well as the 1900-1901 exchange with Pareto. This second edition of 1907 is the text used for the quoted English translation by C.M. Meredith and introduced by A.D. Lindsay. Cf. Croce (1907), pp. 259-283; Engl. trans., pp. 159-186.

⁴⁸ As extensively reconstructed in Della Pelle (2022).

3. *The illustration of a new thesis*

To better understand the thesis here proposed, it is useful quickly to remind certain central passages of some studies by Croce before 1898, preceding the Croce's letter to Gentile and prior or contemporaneous to the first encounter with Pareto. In this regard, it is necessary to reconstruct the two main aspects of the Crocean perspective to understand correctly the root of his concept of Useful and his vision of Economics: primarily, what is the idea of science which Croce develops in his youthful phase of thought and the related theoretical Engelsian-Marxian view on historical materialism; subsequently, the first appearance of the idea of Useful.

About the science's idea it should be understood where the Crocean perspective originates from and, above all, it is necessary to verify what kind of distinction he makes between sciences. In order to do this, it seems useful, as a first step, to retrace the development of this concept in his early related studies from 1893 to 1896.

1893. Since this year the young Benedetto Croce (following clearly the Herbart's *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* - 1813⁴⁹) begins to recognize in the search for the «generale» (or in the search for a method of validation of knowledge that re-knows the real, through a logical-normative structuring) the specificity of "science" compared to other forms of knowledge. In the reading held on 5 March 1893 at the *Accademia Pontaniana* of Naples concerning *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*⁵⁰, in an anti-Hegelian perspective, Croce, examining *Il concetto della scienza e la storia*, notes: «Dove non c'è formazione di concetti, non c'è scienza. La filosofia stessa, somma tra le scienze, – se pur le scienze hanno tra loro una gerarchia – non è, secondo la bella definizione herbartiana, se non l'elaborazione dei concetti che le scienze particolari lasciano confusi e tra loro contraddittorii»⁵¹. Here Croce makes a first distinction – which is not, however, a classification – between the «scienze particolari» and the «scienza somma» among them, which is philosophy. That is, between the field of the sciences, where concepts are formed and remain «confusi e contraddittorii», and that in which these concepts are elaborated.

1895. Croce in *L'arte, la storia e la classificazione generale dello scibile*⁵² returns to these issues and (still following Herbart) distinguishes between «scienza pura» and «conoscenza descrittiva»⁵³. Here the Crocean differentiation between pure science and history is further and explicitly clarified by the distinction among sciences. Croce, indeed, makes direct reference to the positions of Dilthey in the *Einleitung in die Geisteswissenschaften*⁵⁴ of 1883 and proposes the distinction between «scienze proprie» and «scienze improprie»: while the first ones are «scienze di concetti», which go beyond «le cose particolari», «miran[d]o a un concetto» and do not perform a «lavoro descrittivo», «ma schiettamente scientifico, che oltrepassa il fatto concreto e individuale, sussumendolo in concetti via via più comprensivi», the latter are «scienze descrittive», that is to say «scienze storiche o di fatti» which focus on a «fatto» and are anchored to the particular⁵⁵.

Without this neo-Kantian premise (namely, the Crocean distinction between «scienze di concetti o scienze proprie» and «scienze descrittive o scienze improprie») it would be perhaps impossible to understand rightly the subsequent thematic interest and the reading that Croce performs of historical materialism on the tracks of the setting by

⁴⁹ Herbart (1813).

⁵⁰ Croce (1893).

⁵¹ Ivi, p. 11.

⁵² Croce (1895c).

⁵³ By this way, he establishes the distinction between science, on the one hand, and art and history, on the other. Pure science (that of concepts), unlike the second (the descriptive one), notes already Croce in 1893: would maintain an «interesse costante», «che si riferisce allo spirito in quanto intelletto, che cerca di padroneggiare la realtà nella sua totalità; ma, dipendendo dal complesso svolgimento umano, una parte di esso varia secondo i tempi, i luoghi ed altre condizioni» (Croce, 1893, p. 24).

⁵⁴ Dilthey (1883).

⁵⁵ Croce (1895c), pp. 64-65.

Antonio Labriola⁵⁶. Indeed, also in other related 1895 essays, Croce – always having in mind the recalled neo-Kantian distinction between sciences, – begins to consider the reading of Marx and Engels' historical materialism something not reducible to «a comoda formula»⁵⁷.

1896. *Sulla concezione materialistica della storia*⁵⁸ can be considered the first of the Crocean writings completely inserted in the scientific socialism and, hence, in the field of Marxist theory. The realistic point of view from which Croce observes Marx's historical materialism is derived from Labriola's reading, which criticizes monistic (non-scientific) Marxism. So much so that Croce seems to propose a "labriolian" distinction between a scientific socialism («letteratura socialista»⁵⁹ Marxian-Engelsian) and a non-scientific socialism, which – despite this – «ha avuto grande fortuna»⁶⁰ and that doesn't belong to this horizon.

In the Croce's interpretation, when «Engels» «insieme col Marx» conceived historical materialism «non aveva inteso formulare una teoria rigorosa»⁶¹, «Bella cosa (egli esclamava) se si potesse dar la formula per intendere tutti i fatti storici!!»⁶². So, Croce, with Engels and Labriola, distances himself from the prospect of understanding historical materialism as a rigorous theory, against «la pretesa di riduzione della storia al fattore economico»⁶³. In this regard, Croce argues that although historical materialism doesn't consist «soltanto nel perfezionamento degli schemi e delle categorie astratte del pensiero»⁶⁴. It must be borne in mind that with the latter «hanno [...] valore le osservazioni approssimative, la conoscenza di quel che di solito accade, tutto ciò che si chiama l'esperienza della vita, e che si può esprimere in formole generali ma non assolute»⁶⁵. So «la scuola del materialismo storico»⁶⁶ with its «osservazioni approssimative»⁶⁷, which imply «sempre un *press'a poco* e un *all'incirca*»⁶⁸, reached «feconde scoperte, per intender la vita e la storia»⁶⁹. Thereby the experience of life – the dependence of all parts of life upon each other and the reference to their «genesi» «dal sottosuolo economico»⁷⁰ – as well as «la formazione dello stato e del diritto»⁷¹ derive from that «sottostrato della storia [che] sono i rapporti della produzione ossia le condizioni economiche»⁷². In other words, historical materialism, in the Engelsian form presented by Labriola and developed by Croce, has abandoned any claim to establish the law of history, to rediscover the concept to which the complex historical facts are reduced.

⁵⁶ See also Agrimi (2005); Burgio (2016); Cacciatore (2000); (2004); Centi (1984); Giuliano (1996); (2000); Poggi (1978); Visentin (2004a).

⁵⁷ Croce (1895d), p. 184. Cf. (1895a), pp. 128-129.

⁵⁸ Croce (1896b); cf. Engl. trans. *Concerning the Scientific Form of Historical Materialism*, pp. 1-26.

⁵⁹ Ivi, (*Appendice*) p. 20.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Croce (1896b), p. 9; cf. Engl. trans.: «He had not meant to state an exact theory», p. 15.

⁶² *Ibidem*; cf. Engl. trans.: «It would be a fine thing, he exclaims, if a formula could be given for the interpretation of all the facts of history!», p. 15.

⁶³ *Ibidem*; cf. Engl. trans.: «The supposed reduction of history to the economic factor is a ridiculous notion», p. 15.

⁶⁴ Croce (1896b), p. 10; cf. Engl. trans.: «Solely in the perfecting of the forms and abstract categories of thought», p. 17.

⁶⁵ *Ibidem*; cf. Engl. trans.: «Have approximate observations no value in addition to theories? The knowledge of what has usually happened, everything in short that is called experience of life, and which can be expressed in general but not in strictly accurate terms?», p. 17.

⁶⁶ Croce (1896b), p. 11; cf. Engl. trans.: «The school of historical materialism», p. 17.

⁶⁷ *Ibidem*; cf. Engl. trans.: «Approximate observations», p. 17.

⁶⁸ *Ibidem*; cf. Engl. trans.: «Always an almost and an about», p. 17.

⁶⁹ *Ibidem*; cf. Engl. trans.: «Discoveries [...] which are fruitful in the interpretation of life and of history», p. 17.

⁷⁰ *Ibidem*; cf. Engl. trans.: «Origin in the economic subsoil», p. 17.

⁷¹ Croce (1896b), p. 10; cf. Engl. trans.: «The constitution of rank and law», p. 14.

⁷² *Ibidem*; cf. Engl. trans.: «The foundations of history [that] are the methods of productions, i.e., economic conditions», p. 14.

About the appearance of Useful idea and the autonomy of Economics, it is helpful to recall that starting with the quoted *Sulla concezione materialistica della storia* and the Italian version of the so-called *Anti-Loria*⁷³ (1897, but already in circulation since the end of 1896), Croce goes into the discussion about the theory of value, both from the point of view of Marx's labour-value and that of pure economics' utility-value.

1896-1897. Croce's full entry into Marxist theory entails a direct confrontation with Economics. Indeed, the references to some economists begin to appear in the studies of Croce starting from the so-called *Anti-Loria*⁷⁴. Croce's work, stimulated by Labriola, takes up the Engelsian critique to Loria having as reference the book *Dal terzo volume del Capitale di Carlo Marx. Prefazione e commenti di Federico Engels*⁷⁵, edited by Martignetti and published in 1896. But Labriola's good auspices for Croce's work will soon be betrayed, when he finds out that, in the Italian edition of the *Anti-Loria*, Croce begins to refer to pure economics and hedonism, recognizing, therefore, the scientific nature (as well as the existence) of pure economics⁷⁶. This is done for the first time «in quella nota che guasta un po' l'effetto»⁷⁷, criticized by Labriola, where Croce formulates the so-called theory of "elliptical comparison"⁷⁸.

From here on, namely, from the Italian version of the essay, Croce begins to be interested in Economics of Böhm Bawerk and Austrian School⁷⁹, further carrying out his neo-Kantian concept of science and starting to develop his idea of value of Utility.

About the interest of Croce to the theme and to the studies of pure economics and marginalism, here it is just sufficient to recall that in December 1896 (with the newly text published): on one side, Pareto is among the first to receive the *Anti-Loria*⁸⁰ and, above all, to give feedback to Croce⁸¹; on the other, the famous note on "elliptical comparison" sets up the clash between Pantaleoni and Labriola on the scientific nature of their respective positions: pure economics and historical materialism⁸².

As shown by the letters between Croce, Labriola, Pantaleoni and Pareto⁸³ and by the following writings of Croce (i.e. the quoted *Per l'interpretazione*⁸⁴) the debate on value theory appears as a discussion about the knowledge-validity of labour-value perspective (Ricardian-Marxian) and that of the theory of utility-value (hedonistic), always in the light of the Crocean idea of science.

At this point, it is quite clear that Croce wants to prove two things: firstly, both the autonomy of pure economics as a science through utility-value theory, and the knowledge validity of the «vedute»⁸⁵ by Marx and Engels' Ricardian approach to labour-value; secondly, the existence of utility-value in capitalistic society, read differently from the two approaches⁸⁶.

⁷³ Cf. Croce (1897a).

⁷⁴ Croce (1896c); (1897a).

⁷⁵ Engels (1896). This text contains the Italian translation of the Engel's *Vorwort* to *Das Kapital* Volume III (Marx 1894, pp. III-XXV) and of the *Fr. Engels' letzte Arbeit. Ergänzung und Nachtrag zum dritten Buch des Kapital* (Engels 1895).

⁷⁶ Cf. Croce (1897a), pp. 15-16, n. 2.

⁷⁷ Letter by Antonio Labriola to Benedetto Croce – 25 December 1896, in Labriola (1983), p. 757.

⁷⁸ Cf. Agazzi (1962); Badaloni (1974), pp. 7-40; Bellanca (1997), pp. 65-95; Burgio (2005), pp. 150-157; Della Pelle (2020a); Musté (2009), pp. 32-33; Petrucciani (2016); Reale(1999a); Tuozzolo (2008), pp. 146-169; (2016b); (2018).

⁷⁹ Cf. Croce (1897a), p. 16, n. 2.

⁸⁰ Cf. Letter by Vilfredo Pareto to Maffeo Pantaleoni – 19 December 1896, in Pareto (1960), p. 498.

⁸¹ Cf. Letter by Vilfredo Pareto to Benedetto Croce – 24 December 1896, in Pareto (1973), p. 317.

⁸² Cf. Letter by Antonio Labriola to Benedetto Croce – 25 December 1896, in Labriola (1983), p. 757.

⁸³ Cf. de Caprariis (1972); Labriola (1983), p. 757, p. 763, p. 787, p. 806; Micheli (1998); Pareto (1960), p. 498; (1962), pp. 31-34, p. 38; (1973), pp. 317-318.

⁸⁴ Cf. Croce (1897b).

⁸⁵ Croce (1896b), p. 8; in the Engl. trans.: «Views», p. 13.

⁸⁶ So, Loria would have misunderstood the real dimension, «il fatto», with that of «concetto, l'ideale» (Croce 1897a, p. 12). And thus, leaving the context of a «discussione scientifica» (*ibidem*), he had assumed that Marx's analysis of value theory was intended to formulate a general law of society and not to provide a critical reading

About autonomy of Economics, defending both labour-value perspective and theory of utility-value⁸⁷, Croce in the note on “elliptical comparison” writes: «La teoria svolta da Ricardo perfezionata dal Marx non è una teoria generale del valore, ossia non è propriamente una teoria del valore. Questa teoria generale è invece l’assunto della scuola edonistica»⁸⁸. Also in the light of what has been seen in previous essays, it is clear that here Croce thinks about the epistemological setting, on the one hand, of the «scuola edonistica», or of the «economia pura», as an approach that seeks a law of value, that is «una teoria generale del valore», «una teoria assoluta»⁸⁹; from the other side, of the «teoria svolta da Ricardo perfezionata dal Marx», that is, of the labour-value theory, as an approach which doesn’t seek a universal law of value, because «[esso] non è propriamente una teoria del valore»⁹⁰, but «una concezione» without «elementi costitutivi di una teoria»⁹¹. This means, for the young Croce, that while «economia pura»⁹² is a science of its own, Marxist view is something else⁹³.

About the value of utility, it is precisely in the note on the “elliptic comparison”, where there is the quotation of Böhm-Bawerk, that appears for the first time in the Crocean writings the word «profitto»⁹⁴, in economic terms. The “elliptical comparison” shows, against Loria, on the one hand, the validity of the Marxian approach, on the other hand, the existence of surplus value, profit, in capitalist society. The surplus value is not something fantastic, but a typical historical fact of that kind of society.

On the concept of surplus value, Croce already in his 1896 essay *Sulla concezione materialistica della storia* wrote: «Lo stesso concetto del sopravvalore non è forse un concetto morale, per quanto, a mettere a nudo il fatto nella sua semplicità originaria, fossero necessari a Carlo Marx tutti i sussidii tecnici dell’economia scientifica? In pura economia, si può parlare di sopravvalore?»⁹⁵. If, therefore, as Croce writes, for the monist Loria the Marxian surplus-value would be nothing more than a «valore-noumeno»⁹⁶, and, similarly, for the Austrian economist Böhm-Bawerk it would be a «fantasticheria»⁹⁷, this element discovered by the Marxian analysis would be something true and real, having – as already written in 1896 – Marx used «tutti i sussidii tecnici dell’economia scientifica»⁹⁸. Surely this aspect, here in the essay on historical materialism, is made less evident by the attribution to the surplus-value of the connotation of «concetto morale»⁹⁹. However, in one way, it should be noted that when Croce returns to the text in *Materialismo storico ed economia marxistica* in 1900, he will modify the words «concetto morale» (clarifying it) by speaking of «un interesse morale, o sociale» «che ci muove a costruire un concetto del

of the type of capitalist society. Taking up his idea of science, instead, Croce argues that in the perspective of historical materialism «il Marx e l’Engels non hanno mai ridotto questa concezione ad una teoria assoluta, e non potevano ridurla, non essendovi nella materia gli elementi costitutivi di una teoria» (ivi, p., 10). This dimension would have been ignored by Loria, who applied the idea of the «astratto *homo oeconomicus*» of the «studiosi di economia pura» to Marxist theory (ivi, p. 11).

⁸⁷ Following, in a way, the perspective opened up by Ricca-Salerno (1893). Cf. Croce (1897d), p. 20, n. 2.

⁸⁸ Croce (1897a), p. 15, n. 2.

⁸⁹ Ivi, p. 10.

⁹⁰ Ivi, p. 15, n. 2.

⁹¹ Ivi, p. 10.

⁹² Ivi, p. 15, n. 2.

⁹³ Furthermore, this is exactly in line with the 1895 essay on *L’arte, la storia e la classificazione generale dello scibile*, so much that in the *Anti-Loria* Croce makes clear that «la concezione [...] classica ed obbiettiva della scuola ricardiano-marxista, che riduce il valore al lavoro» is not less than «quella utilitaria, propugnata dalla scuola che si suol chiamare austriaca». Both are the results of a «spirito egualmente rigoroso», Croce (1897a), p. 15.

⁹⁴ Ivi, p. 15, n. 2.

⁹⁵ Croce (1896b), p. 17; cf. Engl. trans.: «Is not the interest which prompts the formation of a concept of *surplus-value* a moral interest, or social if it is preferred? Can surplus value be spoken of in pure economics?», p. 25.

⁹⁶ Croce (1897a), p. 16; cf. Loria (1895), p. 478.

⁹⁷ Croce (1897a), p. 16, n. 2; cf. Böhm-Bawerk (1896), pp. 203-205.

⁹⁸ Croce (1896b), p. 17.

⁹⁹ *Ibidem*. See the wide-range analysis on young Croce’s «morale» concept in Tuozzolo (2024), pp. 124-175.

*sopravalore*¹⁰⁰; from another, at the root of Marx's concept of surplus-value – also in the reading that gives it Croce – there is the theme of inequality (between those who own the means of production and those who do not) typical of capitalist society, which is a matter of «morale» interest as well as «sociale», which generates a historical and economic «fatto»: the surplus-value.

The question about the possibility by the «economia pura» to speak of «sopravalore» is clarified by the analysis completed in the *Anti-Loria*. In particular, once again in the famous note on “elliptical comparison”, Croce writes: «In pura economia, il valore di un bene è eguale alla somma degli sforzi (pene, sacrificii, astenzioni, etc.) che son necessari per la sua riproduzione; e salarii e profitto del capitale sono entrambi economicamente necessari posta la società capitalistica»¹⁰¹. In this sense, the scientific approach of pure economics, adopting the «concezione utilitaria»¹⁰², «edonistica», assumes a theory of value that is «generale»¹⁰³. Unlike the Marxian one, it does not consider the value = labour (here the «salarii»), generated by the workers, as necessary for the reproduction of commodities, but the value is determined also by the «profitto», because the equation that it conceives, sees the value = «sforzi (pene, sacrificii, astenzioni, etc.)». In this way, not so far from the pure economics approach by Pantaleoni¹⁰⁴, the concept of «lavoro» is extended to any type of effort included in the production process and, therefore, generative of value, not only to the workers' labour-force, but also to the efforts of capitalists.

Therefore, it appears quite evident how the young Croce distinguishes between, on one hand, a theoretical approach of «scienza pura», that (precisely) of «economia pura» with the utility-value theory; on the other hand, «una concezione» of «scienza impura», that of the Ricardian-Marxian perspective with the labour-value view. However, the central aspect underlying all the distinction of Croce is obvious: both approaches see the surplus-value, the value of utility (the profit), but, while pure economics justifies plus-value by making a «somma di sforzi (pene, sacrificii, astenzioni, etc.)», namely a quantitative fact, Marxian conception recognizes the surplus-value as a moral, qualitative value.

This duality in the reading of surplus value, that is, of the value of Useful, almost seems to indicate what will be the future distinction between *Scienza dell'economia* and *Filosofia dell'economia*, that will characterize Croce's mature perspective. But beyond this suggestion, what is evident at this point is how in 1896-1897, following the elaboration of a neo-Kantian epistemological perspective and the encounter of both Engelsian-Labriolian Marxist theory and pure economics, Croce develops an idea of Useful that appears to be the first in his thought and that he will expand in the future, with the conviction of the autonomy of the Economics.

4. An open thesis

This initial reconstruction of the origin of the Useful in the young Croce's thought is a starting point that clearly needs to be developed further, in relation to Croce's later and mature writings. However, it seems quite clear from this analysis that, on the one hand, the Neo-Kantian science idea, and, on the other, the Marx and pure economics studies about value theory, led Croce to develop both the Economics' autonomy idea and the Useful concept that will characterize his mature thought. This, at the same time, doesn't mean that the hypothesis that considers as relevant the Machiavelli-Marx parallelism and the debate on *Il Giornale degli Economisti* (1900-1901) aren't valid from a knowledge point of view, but from a historical-philosophical perspective they represent stages of a much broader path of which this thesis has attempted to make a brief contribution that it is necessary to continue to develop.

¹⁰⁰ Croce (1900a), p. 34.

¹⁰¹ Croce (1897a), p. 15, n. 2.

¹⁰² Ivi, p. 15.

¹⁰³ Ivi, p. 15, n. 2.

¹⁰⁴ Cf. Pantaleoni (1899), pp. 125-126.

Bibliography

- Agazzi, E. (1962), *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi, Torino.
- Agrimi, M. (2005), *Croce: il magistero di Labriola e la sua lunga durata*, in A. Burgio (ed.), *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*, Quodlibet, Macerata, pp. 283-297.
- Badaloni, N. (1974), *Croce contro Marx e la questione del "paragone ellittico"*, in A. Bruno (ed.), *Benedetto Croce*, Giannotta, Catania, pp. 7-40.
- Bedeschi, G. (1993), "Croce e il marxismo", *La Cultura*, vol. 31, n. 2, pp. 295-315.
- Bellanca, N. (1997), *Economia politica e marxismo in Italia. Problemi teorici e nodi storiografici (1880-1960)*, Unicopli, Milano.
- Bocca, E. (1979), "La formazione del pensiero di Benedetto Croce e la filosofia di Hegel", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, vol. IX, pp. 1343-1364.
- von Böhm-Bawerk, E. (1896), *Zum Abschluß des Marxschen Systems*, in O. Boenigk (ed.), *Staatswissenschaftliche Arbeiten. Festgaben für Karl Knies*, Verlag von O. Haering, Berlin, pp. 87-205.
- Bondi, D. (2006), "Motivi neokantiani nella filosofia del giovane Croce", *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 61, n. 4, pp. 275-289.
- Burgio, A. (2005), *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*, Quodlibet, Macerata.
- Burgio, A. (2016), *Labriola tra Croce e Gentile*, in Ciliberto (2016), pp. 69-77.
- Busino, G. (1983), *Pareto, Croce, les socialismes et la sociologie*, Librairie Droz, Genève.
- Cacciatore, G. (1988), *Il problema della storia alle origini del neoidealismo italiano*, in P. Di Giovanni (ed.), *Il neoidealismo italiano*, Laterza, Roma-Bari, pp. 111-138.
- Cacciatore, G. (1993), *Il concetto di vita in Croce*, in Ciliberto (1993), pp. 145-180.
- Cacciatore, G. (1995) "Scienze dello spirito" e conoscenza storica, *Croce, Dilthey, Rickert*, in M. Losito (ed.), *Croce e la sociologia*, Morano, Napoli, pp. 33-57.
- Cacciatore, G. (2000), *Marxismo e storia nel carteggio Labriola-Croce*, in Giordano (2000), pp. 89-112.
- Cacciatore, G. (2004), *Marxismo e storia tra Labriola e Croce*, in Griffo (2004), pp. 315-339.
- Centi, B. (1984), *Antonio Labriola dalla filosofia di Herbart al materialismo storico*, Dedalo, Bari.
- Ciliberto, M. (1993), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori riuniti, Roma.
- Ciliberto, M. (2016), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Treccani, Roma.
- Cingari, S. (2000), *Il giovane Croce*, Soveria Manelli, Rubettino.
- Cirrone, S. (1983), "Croce e il neo-kantismo", *Prospettive Settanta*, vol. V, n. 1, pp. 154-167.
- Craveri, P. (2020), *Genesi e sviluppo della raccolta di saggi di Benedetto Croce su Materialismo storico ed economia marxistica*, in Tuozzolo (2020), pp. 291-328.
- Croce, B. (1893), "La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte", *Atti dell'Accademia Pontaniana*, vol. XXIII, pp. 1-31 (reprinted and revised as *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, in Croce (1896d), pp. 9-71).
- Croce, B. (1894a), "Di alcune obiezioni mosse a una mia memoria sul concetto della storia. Nota letta nella tornata del 6 maggio 1894", *Atti della Accademia Pontaniana*, vol. XXIV, pp. 1-23 (reprinted and revised as *Noterelle polemiche, Primi Saggi*, Laterza, Bari 1919, pp. 46-59).
- Croce, B. (1894b), *La critica letteraria. Questioni teoriche*, Loescher, Roma (1896²), (reprinted in *Primi Saggi*, Laterza, Bari 1919, pp. 63-165).
- Croce B. (1895a), *Intorno all'organismo della filosofia della storia*, in Croce (1896d), pp. 135-139 (anastatic reprint in Tuozzolo (2024), pp. 231-241).

- Croce, B. (1895b), "Intorno alla storia della coltura (Kulturgeschichte)", *Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli*, vol. XXV, pp. 1-18 (reprinted and revised as *La storia della cultura*, in Id., *Conversazioni critiche*, Laterza, Bari 1924², pp. 201-224).
- Croce B. (1895c), *L'arte, la storia e la classificazione generale dello scibile*, in Croce (1896d), pp. 118-132 (anastatic reprint in Tuozzolo (2024), pp. 211-228).
- Croce, B. (1895d), "Intorno al comunismo di Tommaso Campanella. A proposito di recenti pubblicazioni", *Archivio Storico Napoletano*, n. 20 (reprinted and revised in Croce (1918), pp. 165-201).
- Croce, B. (1896a), *Prefazione*, in de Sanctis (1898a), pp. V-XXXVIII.
- Croce, B. (1896b), "Sulla concezione materialistica della storia", *Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli*, vol. XXVI, pp. 1-21 (reprinted and revised as *Sulla concezione materialistica della storia*, Tipografia della Regia Università, Napoli 1896; with title "Il materialismo storico", *Critica sociale*, vol. VI, n. 11 of 1st June 1896, pp. 172-174 and n. 12 of 16 June 1896, pp. 188-190; reprinted and revised as *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, in Croce (1918), pp. 1-19; anastatic reprint in Tuozzolo (2024), pp. 183-205); Eng. trans. by C.M. Meredith, *Concerning the Scientific Form of Historical Materialism*, in Croce (1914), pp. 1-26.
- Croce, B. (1896c), "Les théories historiques de M. Loria", *Le Devenir Social*, vol. II, n. 11 (November), pp. 881-905.
- Croce, B. (1896d), *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, Loescher, Roma.
- Croce, B. (1897a), *Le teorie storiche del prof. Loria*, R. Tipografia Francesco Giannini & Figli, Napoli (reprinted and revised in Croce (1918), pp. 21-54).
- Croce, B. (1897b), "Polemica sul materialismo storico", *Rivista Popolare di Politica, Lettere e Scienze Sociali*, vol. II, 30 April 1897, p. 391.
- Croce, B. (1897c), *Prefazione*, in De Sanctis (1898b), pp. V-XXV.
- Croce, B. (1897d), "Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo. Memoria letta all'Accademia Pontaniana nella tornata del 21 novembre 1897 dal socio residente Benedetto Croce", *Atti dell'Accademia Pontaniana*, XXVII (French ed.: "Essai d'interprétation et de critique de quelques concepts du marxisme", *Le Devenir social*, IV (Février-Mars 1898), pp. 97-126 and 233-250; reprinted and revised in Croce (1918), pp. 55-113); Eng. trans. by C.M. Meredith, *Recent Interpretations of the Marxian Theory of Value and Controversies Concerning Them*, in Croce (1914), pp. 120-141.
- Croce, B. (1899a), *Una obiezione alla legge marxista della caduta del saggio del profitto*, Stab. Tipografico della Regia Università, Napoli; Eng. trans. by C.M. Meredith, *Criticism of the Marxian Law of the Fall in the Rate of Profits*, in Croce (1914), pp. 142-158.
- Croce, B. (1899b), "Marxismo ed economia pura", *Rivista Italiana di Sociologia*, vol. 3, n. 6, pp. 738-748.
- Croce, B. (1899c), "Recenti interpretazioni della teoria marxistica del valore e polemiche intorno ad esse", *Riforma sociale*, vol. IX, Serie II, pp. 413-426); Eng. trans. by C. M. Meredith, *Concerning the Interpretation and Criticism of Some Concepts of Marxism*, in Croce (1914), pp. 48-119.
- Croce, B. (1900a), *Materialismo storico ed economia marxistica*, Remo Sandron, Milano-Palermo.
- Croce, B. (1900b), "Sul Principio economico, lettera al professore Vilfredo Pareto", *Giornale degli Economisti*, vol. XI, July 1900, pp. 15-26; Eng. trans. by C.M. Meredith, *On the Economic Principle. Two Letters to Professor V. Pareto. I*, in Croce (1914), pp. 159-174.
- Croce, B. (1901), "Sul principio economico, replica all'articolo del prof. Pareto", *Giornale degli Economisti*, vol. XII, February 1901, pp. 121-130; Eng. trans. by C.M. Meredith, *On the Economic Principle. Two Letters to Professor V. Pareto. II*, in Croce (1914), pp. 174-186.
- Croce, B. (1902), *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Remo Sandron Editore, Milano-Palermo-Napoli (1904²) [Gius. Laterza & figli, Bari 1908³];

- trans. by C. Lyas, *The Aesthetic as the Science of Expression and of the Linguistic in General*, Cambridge University Press, New York-Port Chester-Melbourne-Sydney 1992.
- Croce, B. (1905), *Logica come scienza del concetto puro*, Gius. Laterza & figli, Bari (1920⁴); trans. by D. Ainslie, *Logic as the Science of the Pure Concept*, MacMillan and Co., London 1917.
- Croce, B. (1906), *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*, Gius. Laterza & figli, Bari 1906 (reprinted in *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1913, (1948⁴), pp. 371-423).
- Croce (1907), *Materialismo storico ed economia marxistica*, 2^a edizione con l'aggiunta di nuovi saggi sul principio economico, Remo Sandron, Milano-Palermo-Napoli.
- Croce, B. (1909), *Filosofia della pratica, economica ed etica*, Gius. Laterza & figli, Bari (1923³); Eng. trans. by D. Ainlie, *Philosophy of the Practical Economic and Ethic*, Macmillan and Co., London 1913.
- Croce, B. (1911), "La morte del socialismo", *La Voce*, vol. III, 6, 9 February 1911, pp. 501-502 (reprinted in: *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1926², pp. 155-156).
- Croce, B. (1914), *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, The Macmillan Company, New York.
- Croce (1918), *Materialismo storico ed economia marxistica*, Gius. Laterza & figli, Bari.
- Croce, B. (1938a), *La storia come pensiero e come azione*, Gius. Laterza & figli, Bari (1965⁷); Eng. trans. by S. Sprigge, *History as the Story of Liberty*, George Allen and Unwin Limited, London 1941 (1949³).
- Croce, B. (1938b), "Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali", *La Critica*, vol. XXXVI, n. 1, pp. 35-52, n. 2, 109-124.
- Croce, B. (1981), *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, A. Mondadori, Milano.
- Cutinelli-Rendina, E. (2022), *Benedetto Croce. Una vita per la nuova Italia. I. Genesi di una vocazione civile (1866-1918)*, Aragno, Torino.
- D'Angelo, P. (2023), *Benedetto Croce. La biografia. I. Gli anni 1866-1918*, il Mulino, Bologna.
- de Caprariis, G. (1972), "Trentadue lettere di Vilfredo Pareto a Benedetto Croce", *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 10, n. 27, pp. 139-161.
- De Rosa, G. (1962), *Nota. La polemica Croce-Pareto*, in De Rosa, G. (ed.), Pareto, V., *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, vol. II (1897-1906), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 391-393.
- De Sanctis, F. (1870), *Storia della letteratura italiana*, Morano, Napoli.
- De Sanctis, F. (1898a), *La letteratura italiana nel secolo XIX. Lezioni raccolte da Francesco Toraccia e pubblicate con prefazione e note da Benedetto Croce*, Morano, Napoli.
- De Sanctis, F. (1898b), *Scritti varî inediti o rari raccolti e pubblicati da Benedetto Croce*, Napoli, Morano.
- Della Pelle, P. (2016), *Il dibattito Croce-Pareto sul materialismo storico (1896-1897)*, in Tuozzolo (2016a), pp. 243-257.
- Della Pelle, P. (2020a), "Il Croce engelsiano e i 'fuochi' del paragone ellittico", *Paradigmi*, vol. XXXVIII, n.1, pp. 161-177.
- Della Pelle, P. (2020b), "Benedetto Croce «socialista»", *Archivio di Storia della Cultura*, vol. XXXIII, pp. 185-210.
- Della Pelle, P. (2022), *Croce e Pareto sulla scienza sociale (1891-1897)*, Mimesis, Milano.
- Dilthey, W. (1883), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Bd. 1, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig.
- Engels, F. (1878), *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft ("Anti-Dühring")*, Genossenschafts-Buchdruckerei, Leipzig (1894³).
- Engels, F. (1985), "Fr. Engels' letzte Arbeit. Ergänzung und Nachtrag zum dritten Buch des *Kapital*", *Die Neue Zeit*, vol. XIV, (1895-1896), n. 1, pp. 6-11, n. 2, pp. 37-44.
- Engels, F. (1896), *Dal terzo volume del Capitale di Carlo Marx. Prefazione e commenti di Federico Engels*, trad. it. a cura di P. Martignetti, Tipografia Editrice Romana, Roma.

- Fauci, R. (2016), *Croce e il marginalismo*, in Ciliberto (2016), pp. 85-90.
- Fehr, G. (1979) *Il primo saggio crociano sul materialismo storico e il revisionismo neokantiano in Italia*, in Corradini, D. et al. (eds.), *Dialettica e filosofia della praxis*, Franco Angeli, Milano, pp. 125-160.
- Ferrari, M. (2016), *Croce e il neokantismo*, in Ciliberto (2016), pp. 78-84.
- Franchini, R. (1952), "Croce e la doppia scoperta dell'utile", *Atti dell'Accademia Pontaniana*, Nuova Serie, vol. IV, pp. 1-31.
- Franchini, R. (1966), *La teoria della storia di B. Croce*, Morano, Napoli.
- Galasso, G. (1990), *Croce e lo spirito del suo tempo*, Saggiatore, Milano.
- Gembillo, G. (1984) *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*, Giannini, Napoli.
- Gentile, G. (1972), *Lettere a Benedetto Croce*, vol. I, Sansoni, Firenze.
- Giordano, G. (2000), *Gli epistolari dei filosofi italiani (1850-1950)*, Rubettino, Soveria Manelli.
- Giordano, G. (2022), "Benedetto Croce: il dialogo con Marx tra 1895 e 1900", *Il Pensiero Italiano. Rivista di Studi Filosofici*, vol. 3, n. 1-2, pp. 41-65.
- Giordano, G. (2024), *Benedetto Croce. Etica, economia, filosofia, scienze*, le Lettere, Firenze.
- Giuliano, A. (1996), "Appunti su Labriola e il neokantismo", *Archivio di Storia della Cultura*, vol. IX, pp. 233-256.
- Giuliano, A. (2000), "Caro Benedetto..."/"Caro Professore". A proposito dell'epistolario Labriola-Croce, in Giordano (2000), pp. 113-128.
- Griffo, M. (2004), *Croce e il marxismo un secolo dopo*, Editoriale scientifica, Napoli.
- Guastamacchia, G. (2024), *Il giovane Benedetto Croce: herbartismo, neokantismo e scienze dello spirito*, Bibliopolis, Napoli.
- Herbart, J. F. (1813), *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, Königsberg (1837⁴, 1883⁵).
- Labriola, A. (1983), *Epistolario*, Editori Riuniti, Roma.
- Loria, A. (1895), "L'opera postuma di Carlo Marx", *Nuova Antologia*, vol. XXX, n. 3, pp. 460-496.
- Maggi, M. (2003), *La formazione di una classe dirigente*, Edizioni di storia e di Letteratura, Roma.
- Marx, M. (1894), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Dritter Band, Engels, F. (Hg.), Verlag von Otto Meissner, Hamburg.
- Massimilla, E. (2013), "Lo statuto logico delle scienze storiche della cultura. Weber, Rickert e il 'primo' Croce", *Bollettino filosofico*, vol. XXVIII, pp. 218-236.
- Michellini, M. (1998), "Idealismo e marginalismo (1897-1924). Lettere di Maffeo Pantaleoni a Benedetto Croce", *Il Pensiero Economico Italiano*, vol. 2, pp. 9-37.
- Morani, R. (2015), *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Mimesis, Milano.
- Morani, R. (2020), *Marxismo e categoria dell'utile nel primo Croce*, in Tuozzolo (2020), pp. 551-576.
- Mossini, L. (1959), *La categoria dell'utilità nel pensiero di Benedetto Croce*, Giuffrè, Milano.
- Mustè, M. (2009), *Croce*, Carocci, Roma.
- Mustè, M. (2018), *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Lecce.
- Paci, E. (1952), "Sul problema dell'utile e del vitale", *Aut Aut*, II, pp. 218-240.
- Pantaleoni, M. (1889), *Principii di economia pura*, G. Barbèra, Firenze.
- Paolozzi, E. (2020), *Benedetto Croce interprete di Marx*, in Tuozzolo, (2020), pp. 329-342.
- Pareto, V. (1960), *Lettere a Maffeo Pantaleoni 1890-1923*, vol. I, Istituto Grafico Tiberino, Roma.
- Pareto, V. (1962), *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, vol. II (1897-1906), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Pareto, V. (1973), *Epistolario (1890-1923)*, vol. I, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma.
- Petruciani, S. (2016), *Appunti su Marx*, in Tuozzolo (2016a), pp. 175-196.

- Pezzino, G. (1983), *L'economico e l'etico-utile nella formulazione crociana dei distinti* (1893-1908), ETS, Pisa.
- Poggi, S. (1978), *Antonio Labriola. Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Longanesi, Milano.
- Poggi, S. (1993), *L'estetica di Croce e la filosofia tedesca*, in Ciliberto (1993), pp. 37-74.
- Reale, M. (1999a), "L'interpretazione crociana di Marx tra 'il canone' e il 'paragone ellittico'", *La Cultura*, vol. XXXVII, n. 2, pp. 219-263.
- Reale, M. (1999b), "Una fonte dell'utile crociano: i 'modelli letterari'", *La Cultura*, vol. XXXVII, n. 3, pp. 411-450.
- Ricca-Salerno, G. (1993), "La teoria del valore nella storia delle dottrine e dei fatti economici", *Atti della R. Accademia dei Lincei*, Serie 5I, vol. I, pp. 166-197.
- Rossi, P. (1964), "Note su Croce e il marxismo", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. XIX, pp. 316-325.
- Sasso, G. (1975), *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli.
- Tatasciore, C. (1981), "Il problema della storia nel giovane Croce", *Itinerari*, vol. 20, pp. 141-159.
- Tessitore, F. (1997), *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, t. III, Edizioni di storia e letteratura, Roma.
- Tuozzolo, C. (2004), *Logica della storia e logica della filosofia: problematiche neokantiane nel primo Croce*, in Id. (ed.), *Emil Lask e la logica della storia*, Franco Angeli, Milano, pp. 157-195.
- Tuozzolo, C. (2008), *Marx possibile. Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897*, FrancoAngeli, Milano.
- Tuozzolo, C. (2016a), *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma.
- Tuozzolo, C. (2016b), *Idealtipo, valore e plusvalore. Le idee di Weber nel "paragone ellittico" del giovane Croce*, in Tuozzolo (2016a), pp. 197-242.
- Tuozzolo, C. (2018), *Un aspetto dell'incidenza dell'Introduction di Pareto sul "paragone ellittico" di Benedetto Croce*, in Della Pelle, P. (ed.), *Vilfredo Pareto. Introduction a K. Marx Le Capital*, Aracne, Roma, pp. 293-306.
- Tuozzolo, C. (2020), *Marx in Italia*, t. I, Aracne, Roma.
- Tuozzolo, C. (2023), "Nuove riflessioni sull'autentica adesione di Croce al materialismo storico e al pensiero di Marx", *Rivista di Studi Crociani*, Nuova Serie, vol. II, n. 1, pp. 93-106.
- Tuozzolo, C. (2024), *La memoria del "Croce del 1896" sul materialismo di Karl Marx*, in Id. (ed.), *Materialismo storico*, Aracne, Roma, pp. 9-180.
- Visentin, M. (2004a), "Il rapporto Labriola-Croce e la genesi del marxismo italiano", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, vol. II, pp. 194-209.
- Visentin, M. (2004b), *Il Neoparmenidismo italiano: Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli.
- Zoppi Garampi, S. (2002), "Sul testo del Materialismo storico di Benedetto Croce", *La Cultura*, vol. XL, n. 3, pp. 467-480.

ISTANTANEA SULLA SVOLTA POLITICA DI BENJAMIN VERSO IL MARXISMO

Abstract: *Snapshot of Benjamin's Political Turn towards Marxism*

The essay examines some moments of Benjamin's theoretical and political turn toward Marxism by catching some aspects of his early position within Western Marxism. The focus is from his meeting with Asja Lācis and his trip to Moscow to the time before his dialogue with Brecht, the phase referred to here as pre-Brechtian. Benjamin's reflections on the construction of a proletarian culture and literature are connected with the theme of the heritage of bourgeois culture and literature in the transition from the phase of wartime communism to that of the stabilization of the NEP, and the consequences of this on the German cultural milieu. Thus, the first traits of what can be called Benjaminian Marxism become evident.

Keywords: Function of Art, Intellectual, Political Theater, Proletarian Literature, Western Marxism

1.

Fin dal 1924, a contatto con «una teoria bolscevica estrema» Benjamin aveva comunicato a Scholem, in una lettera del 22 dicembre, di un suo profondo cambiamento i cui segnali indicavano la svolta verso un comunismo da sviluppare, sperimentalmente, *in forma estrema*¹. Già nelle lettere da Capri tra giugno e settembre dello stesso anno aveva irritato l'amico conservatore scrivendo che gli erano successe cose che avevano interrotto il ritmo borghese del suo lavoro nell'interesse incondizionato «di un'emancipazione vitale e di un'intensa visione dell'attualità di un comunismo radicale»², interesse che lo stavano spingendo verso la prassi politica del comunismo *nicht als theoretisches Problem sondern zunächst als verbindliche Haltung*³. Il testo di Lukács *Storia e coscienza di classe* e le conversazioni con Asja Lācis – «una delle donne più notevoli che abbia mai conosciuto»⁴ – sono alla base di questo radicale cambiamento iniziato nel 1924. I passaggi benjaminiani che indicano la svolta verso lo *sviluppo in forma estrema* del comunismo non sono affatto marginali all'interno del percorso intellettuale di Benjamin. Chi scrive li ritiene, anzi, fondamentali e si oppone a quella linea che li ha emarginati annegando Benjamin nelle secche della filosofia borghese. Come ha visto bene Terry Eagleton nel 1981: «All the sign are that Benjamin is in imminent danger of being appropriated by a critical establishment that regards his Marxism as a contingent peccadillo or tolerable eccentricity»⁵. Chi scrive è in linea con Eagleton e cercherà di evitare questo pericolo appoggiando la convinzione che Benjamin sia «who in a dark time taught us that it is the lowly and inconspicuous who will blast history apart»⁶.

2.

Partiamo dal suo viaggio a Mosca tra dicembre 1926 e febbraio 1927 invitato da Asja Lācis (sebbene il più delle volte accompagnato nei suoi appuntamenti dal compagno di lei,

* Università degli Studi di Napoli "Federico II".

¹ Benjamin (1978), p. 109; («zu entwickeln, und das, versuchsweise, extrem»; Benjamin 1996, p. 511).

² Ivi, p. 94.

³ Benjamin (1996), p. 483.

⁴ Benjamin (1978), p. 94.

⁵ Eagleton (2024²), p. XII.

⁶ Ivi, p. XIII.

Bernhard Reich). La visione del dramma gogoliano *Il revisore* per la regia di Mejerchol'd e i successivi incontri con il regista, la partecipazione a incontri pubblici con Majakovskij e Belyj, le serate ai teatri e ai dibattiti nelle sedi politiche, gli scambi di vedute con gli intellettuali e i dirigenti del partito sulle attività teatrali e letterarie, le discussioni con Reich sulle teorie estetiche di Plechanov, fino all'analisi descrittiva dei posizionamenti dei raggruppamenti politici degli scrittori e dei cineasti sovietici: sono queste alcune delle esperienze che fecero maturare in Benjamin quelle idee che lo accompagnarono verso lo sviluppo in forma estrema della sua idea di comunismo su cui si stava incamminando. Nell'appunto del 30 dicembre 1926 del *Diario moscovita*, Benjamin affronta il rapporto tra cultura (e letteratura) borghese e cultura (e letteratura) proletaria partendo dal problema dell'istruzione: «Per ovviare alla catastrofica ignoranza si è lanciata la parola d'ordine di diffondere la conoscenza dei classici russi e della letteratura occidentale»⁷. Su questo punto Benjamin mostrava tutto il suo scetticismo: rispetto alla fase del comunismo di guerra (o militante, come lo chiama Benjamin) nella fase attuale di stabilizzazione imposta dalla politica della NEP il governo frena fino all'arresto il portato delle dinamiche del processo rivoluzionario. Egli vedeva, attraverso la sua lente, la debolezza (il pericolo, direi) insita nel *trasporto* e nell'*innesto* della cultura borghese in quella sovietica. Scrive:

[il governo] cerca all'interno di sospendere il comunismo militante, si sforza di imporre per un certo periodo una pacificazione di classe, di spolicizzare il più possibile la vita civile. D'altro canto, nelle associazioni dei "pionieri", nel Komsomol la gioventù viene educata "in modo rivoluzionario" [...] Si fa il tentativo di arrestare nella vita dello stato la dinamica del processo rivoluzionario – si è entrati, lo si voglia o no, nella restaurazione, ma ciò malgrado si vuole accumulare energia rivoluzionaria nella gioventù come energia elettrica in una batteria. Questo non funziona⁸.

In tale contesto politico-culturale si inserisce il problema dell'istruzione: «Per ovviare alla catastrofica ignoranza si è lanciata la parola d'ordine di diffondere la conoscenza dei classici russi e della letteratura occidentale»⁹. Ma – e questa è l'osservazione decisiva di Benjamin – *i valori culturali borghesi sono entrati in una fase estremamente critica dato il declino della società borghese, per cui la cultura e la letteratura che vengono trasportati all'interno della società sovietica sono già espressione della loro decadenza*: «Quel che si nota adesso nella Russia dei Soviet è che questi valori vengono popolarizzati proprio nella forma contraffatta e squallida che da ultimo hanno assunto nell'epoca dell'imperialismo»¹⁰. Il fallimento della messa in scena del *Revisore* di Gogol da parte di Mejerchol'd, a cui Benjamin aveva assistito il 19 dicembre, lo aveva segnato proprio in riferimento alle contraddizioni insite in questo pericoloso trasporto: «Qui le si dà grande importanza, come adattamento di un'opera classica per il teatro rivoluzionario, ma nel contempo la si considera un tentativo fallito»¹¹. L'operazione, non esente da contraddizioni, si inseriva nella programmazione culturale generale per gli operai finalizzata a rendere loro accessibile la letteratura classica russa ed europea una volta abbandonata la letteratura degli scrittori di sinistra che aveva dominato durante la fase del comunismo di guerra, la quale era accusata di non aver saputo costruire un repertorio di qualità *ad usum* della classe proletaria: all'eroico comunismo di guerra si stava sostituendo l'eroismo della NEP che metteva in evidenza figure che Benjamin conosceva dai tempi della grande inflazione. Era evidente che Benjamin, di fronte a tale pericolo, era maggiormente incuriosito dalle produzioni artistiche realizzate dalla classe proletaria.

⁷ Benjamin (2001e), p. 546.

⁸ Ivi, p. 547.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, pp. 547-548.

¹¹ Ivi, p. 527.

Ma arriviamo alle considerazioni che Benjamin appunta l'8 e il 9 gennaio 1927. Ai suoi occhi gli si presentano con lucidità una serie di interrogativi legati alla necessità di avere una base solida e sicura – una struttura portante, dice – su cui consolidare la propria vita. Si tratta di *prendere posizione*: entrare o no nel partito comunista tedesco? Da un certo punto di vista questo sembra essere il momento più opportuno per prendere in considerazione questa opportunità. Da un altro punto di vista rimangono gli scrupoli esteriori:

Mi domando se non vada consolidata oggettivamente ed economicamente con un intenso lavoro una posizione di fiancheggiatore esterno che continui a garantirmi la possibilità di una vasta produzione nel mio ambito di lavoro consueto. Ma il problema è appunto se sia possibile trasferire senza rotture questa produzione in un nuovo stadio¹².

Si tratta, a ben vedere, di un problema analogo a quello del trasferimento della cultura borghese occidentale all'interno della società sovietica in costruzione: come poter trasportare all'interno della società sovietica le espressioni della decadenza senza incidere negativamente sulla costruzione di quella società? E, da un punto di vista personale: entrare nel partito per avere una posizione solida, un contatto con l'organizzazione e con la gente, un mandato garantito, proiettare i propri pensieri entro un campo di forze precostituito; oppure restare un fiancheggiatore, fare da battistrada, chiedendosi però «se sia possibile collocarsi all'esterno con un tangibile vantaggio per sé e per le cose stesse, senza passare dalla parte della borghesia né pregiudicare il lavoro»¹³. Come si vede, permane l'idea di poter restare un libero scrittore, un libero intellettuale, ma libero anche dalle maglie strette della borghesia e della sua declinante forma di vita: *mantenere una posizione autonoma senza essere autosufficiente; libero, ma senza privilegio*. E senza pregiudicare il lavoro, che vorrebbe dire: senza che alcun agente esterno – sia borghese che partitico – potesse mettere in discussione la sua forma di vita che egli definiva *rivoluzionaria*, operante nella sua clandestinità illegale fra gli autori borghesi¹⁴. Infine, c'è la posta in gioco del materialismo: tenersi alla larga dai suoi eccessi, oppure misurarsi con essi all'interno del partito? È il suo lavoro che lo preoccupava: alla fine di quell'appunto deciderà per l'ingresso, almeno in via sperimentale, nel partito, ma solo «se su una tela angusta base il mio lavoro non riuscirà a stare al passo con il ritmo delle mie convinzioni né a organizzare la mia esistenza»¹⁵. Sappiamo che al suo ritorno in Germania, e anche negli anni successivi, Benjamin non entrò mai nel partito comunista tedesco e non ne fu nemmeno un fiancheggiatore esterno. Tuttavia, egli non smise di essere (a suo modo) un materialista dialettico rivoluzionario, sebbene lo sviluppo di questa costellazione concettuale avrà bisogno di qualche tempo per configurarsi nei suoi tratti specifici.

3.

Tornato a Berlino Benjamin scrisse per la “Literarische Welt” un testo intitolato *I raggruppamenti politici degli scrittori russi*¹⁶ in cui descriveva il dibattito tra radicali di sinistra e di destra all'interno del movimento rivoluzionario degli scrittori (il testo vedrà una seconda versione intitolata *La nuova letteratura russa* nella quale Benjamin riprese le analisi delle principali fazioni letterarie, accentuandone i contrasti e le differenze¹⁷). Nella Vapp (Associazione panrussa degli scrittori proletari) si distinguevano i Napostovcy (le vedette) che sostenevano la letteratura di partito che aveva liquidato il comunismo di guerra e affermato una letteratura rivoluzionaria determinata sul valore del contenuto rivoluzionario. Un secondo gruppo era quello dei *Poputčiki* (compagni di strada) che ricollocavano all'interno del

¹² Ivi, pp. 564-565.

¹³ Ivi, p. 566.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Benjamin (2001b), pp. 609-612.

¹⁷ Benjamin (2001d), pp. 665-671.

movimento letterario rivoluzionario le parole d'ordine dell'arte occidentale e borghese d'anteguerra. Ad essi si opponeva ancora il fronte di sinistra del Lef che perseguiva la linea dei gruppi proletkul'tisti e del riconoscimento dell'egemonia dell'arte proletaria anche dal punto di vista formale. Nonostante Benjamin non espliciti in quella sede alcuna preferenza per l'uno o per l'altro raggruppamento, questo scritto è importante per comprendere come egli stava prendendo coscienza di un problema che affronterà più direttamente in seguito, ovvero *il rapporto che l'intellettuale e lo scrittore borghese devono avere con la propria tradizione culturale e con la propria posizione sociale e, in particolare, nei confronti dell'arte proletaria d'avanguardia*.

4.

Così, invitato da Martin Buber a scrivere un pezzo sulla rivista "Die Kreatur", Benjamin rimescolò le tante osservazioni raccolte nel diario moscovita dando vita a un altro testo di passaggio in direzione dell'atteggiamento vincolante proprio di un comunismo radicale. Il testo, intitolato *Mosca*, è il risultato della sua presa di posizione avendo fatto pace dialettica col mondo, ossia avendo fatto convergere dialetticamente realtà e verità di fronte alla storia, e non semplicemente di fronte ai suoi contemporanei, per una corretta comprensione della svolta storica radicale compiuta in Russia¹⁸. Sorprese Benjamin scoprire come nella Russia sovietica «ogni pensiero, ogni giornata e ogni esistenza è come esposta sul tavolo di un laboratorio», come l'incessante processo di riorganizzazione fosse accompagnato dall'incondizionata disponibilità al cambiamento¹⁹ – considerazione che sposava quella che aveva fatto nel *Diario*, là dove ammirava la rapidità dei cambiamenti e degli stimoli continui che agitavano i circuiti politico-culturali: «Tutto l'insieme di combinazioni della vita di un intellettuale europeo è ben poca cosa a paragone dell'infinità di esperienze che qui incalzano l'individuo nel giro di un solo mese»²⁰. Tocò la sua riflessione la constatazione di come il campo della tecnica fosse più pronto ad accogliere i risultati europei di quanto lo fosse quello culturale e letterario. Si trattava, scrive, di un problema di formazione culturale della classe che si presentava come la nuova committente del letterato, ma nella condizione di essere perlopiù analfabeta e poco ricettiva nel conciliare il momento della cultura superiore europea con quello elementare nazionale²¹. Benjamin vedeva che le contraddizioni culturali insite nella costruzione di una società nuova, con una nuova classe protagonista della storia e della società, risiedevano non tanto nel conflitto di questa con il passato o con il mondo borghese esterno («il paese è separato dall'Occidente, più che dai confini e dalla censura, dalla pienezza di un modo di vita che non trova riscontro in Europa»²²), quanto nel fatto che il congedo dalle istanze d'avanguardia del periodo del comunismo di guerra (costruttivismo, suprematismo, astrattismo), compiuto dalla dottrina ufficiale esposta dalla Vapp, aveva limitato il terreno operativo del letterato (e dell'intellettuale in generale) al campo del *contenuto*, relegando in secondo piano quello della ricerca formale: «Oggi la dottrina ufficiale è che il contenuto, non la forma, decide del carattere rivoluzionario o controrivoluzionario di un'opera»²³. Tema, quello della supremazia della forma o del contenuto, ormai superato da Benjamin che vedeva nel problema così impostato dai teorici della Vapp una modalità di analisi obsoleta. Questo arretramento provocava la tendenza a far sparire l'immagine del libero scrittore per far emergere quella dell'intellettuale come funzionario della nuova classe dominante legato al piano astratto del contenuto rivoluzionario. (L'astrazione: uno dei concetti a cui Benjamin ha sempre dato battaglia!). Benjamin, per la verità, vedeva che il processo di sparizione del libero scrittore accadeva anche in Europa, sebbene in modalità diverse e con velocità diverse. Nella stessa pagina

¹⁸ Benjamin (2001c), p. 624.

¹⁹ Ivi, p. 632.

²⁰ Benjamin (2001e), p. 565.

²¹ Benjamin (2001c), p. 643.

²² Ivi, p. 644.

²³ *Ibidem*.

aggiunge che la priorità del contenuto sulla ricerca formale – che toglieva il terreno sotto i piedi al letterato tradizionale, così come aveva fatto l'economia sul piano materiale – era un processo sì più avanzato nella Russia sovietica, ma non di molto in quanto la questione si poneva, sia sul piano economico che culturale, anche nell'Europa capitalistica che in quella fase stritolava il ceto medio nella lotta tra capitale e lavoro, trascinando con sé anche l'intellettuale che di quella classe ne era appartenente e rappresentante. Questo delicato problema, insieme al tema dell'arretratezza culturale e della spinta all'istruzione della classe proletaria, si univa, agli occhi di Benjamin, alla questione relativa a quale cultura avesse bisogno la nuova società sovietica: se una cultura *dei* proletari o una cultura *per* i proletari. Nello scritto su *La nuova letteratura russa* scrive che i teorici bolscevichi conoscevano la differenza tra la loro rivoluzione e quella della borghesia francese del 1789: «Allora la classe vincitrice si era assicurata, ben prima che le toccasse il potere, attraverso decenni di battaglie, il dominio delle istituzioni [...] la battaglia per l'emancipazione spirituale fu sostenuta prima di quella politica»²⁴. L'osservazione è ripresa da quanto aveva scritto in *Mosca* là dove si domandava: «Che ne è del letterato in un paese dove egli ha come committente il proletariato?»²⁵ Egli osservava come per i teorici del bolscevismo la situazione del proletariato dopo la rivoluzione era diversa da quella della borghesia del 1789. Questa si era già assicurata da decenni il dominio dell'apparato culturale: «L'organizzazione della cultura, l'educazione erano da tempo impregnate dell'ideologia del *tiers état*, e la lotta per l'emancipazione culturale era stata portata a termine prima di quella politica»²⁶. Ma ora il problema era diventato quello di porre le basi per un'istruzione generale di milioni di persone analfabete capaci solo in un secondo momento di prendere possesso dei mezzi intellettuali rispetto alla presa dei mezzi di produzione e del potere politico: «si tratta ora di bilanciare i due momenti: quello della cultura superiore, di stampo europeo, e quello della formazione elementare, nazionale. Questo è uno degli aspetti del problema dell'istruzione. Dall'altra parte, la vittoria della rivoluzione ha accelerato in molti campi il processo di assimilazione all'Europa»²⁷. E d'altro canto questo avvicinamento alla cultura europea (senza un sostanziale avvicinamento in campo economico e politico) veniva utilizzato dai vertici governativi come forma di stabilizzazione che si concludeva in un fenomeno generale di restaurazione. Queste domande riproponevano l'ineludibile problema di come affrontare concretamente, e risolvere, la diversa velocità interna alla dialettica tra struttura economica e sovrastruttura intellettuale e culturale, che Benjamin avrà sempre presente come problema fondamentale nella comprensione della *tendenza politica* dell'arte (e dell'opera) nel rapporto immanente con i mezzi e i rapporti di produzione. La chiarezza di cui Benjamin dispone nell'affrontare questo problema è mostrata nel modo con cui descrive le tematiche del Proletkul't di fronte alle polemiche condotte da questo fino al compromesso indicato da Lunačarskij: cosa vuole il Proletkul't? Vuole una letteratura di proletari o una letteratura per i proletari? Nel rispondere a questa domanda i proletkul'tisti sostenevano di voler creare le condizioni per dare diritto alle masse proletarie di costruire una letteratura che rispondesse alla vita delle macchine, alla vita quotidiana della fabbrica e a quella del soldato dell'Armata Rossa. Benjamin reagiva a questa risposta con la seguente domanda: «oggi, nell'epoca della guerra civile, nel periodo della sua strenua lotta per l'esistenza, può forse il proletariato liberare delle forze a vantaggio della letteratura, della poesia? Mai finora le epoche delle grandi rivoluzioni politiche o anche politico-sociali sono state epoche di fioritura per la letteratura»²⁸. Solo quando non sarà più possibile separare il trapasso dei mezzi di produzione spirituali dal parallelo trapasso dei mezzi di

²⁴ Benjamin (2001d), p. 665.

²⁵ Benjamin (2001c), p. 643.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Benjamin (2001d), p. 668.

produzione materiali il proletariato potrà impossessarsi di entrambi compiendo il passaggio della produzione intellettuale nelle mani della collettività²⁹.

5.

Le domande intorno alla questione del rapporto tra arte e letteratura borghese e arte e letteratura proletaria continuarono a interrogare Benjamin nell'avanzamento del suo lavoro in direzione di un comunismo sviluppato in forma estrema. Prima di incontrare Brecht, con il quale iniziò la fase di consolidamento della sua posizione marxista, vale la pena accennare alla replica che Benjamin scrisse contro un testo di Oscar Schmitz su *La corazzata Potëmkin*. Nel difendere il lavoro di Ėjzenštejn dalle critiche di Schmitz, Benjamin attaccava con forza il suo uso *dell'artiglieria pesante dell'arsenale dell'estetica borghese* nel momento in cui questi si indignava di coloro che fanno un uso politico dell'arte: «Fino a quando l'arte dovrà restare la signorina di buona famiglia che sa raccapezzarsi anche nei vicoli più malfamati, ma che non deve in nessun modo pensare alla politica?»³⁰. Il punto è decisivo e ha bisogno di una precisazione teorica che si rivela di enorme portata: ogni opera d'arte in ogni epoca artistica possiede intrinsecamente una *tendenza politica* intesa come configurazione storica della coscienza che si manifesta precisamente *nelle fratture della storia dell'arte e delle opere*. E le fratture che vengono alla luce nello sviluppo artistico sono propriamente le *rivoluzioni tecniche* nelle quali, di volta in volta, si manifestano apertamente le tendenze politiche³¹. L'obsolescenza dei teorici della supremazia del contenuto nel determinare la tendenza rivoluzionaria dell'opera, così come lo schiacciamento della ricerca formale sul mero piano formalistico, sono posizioni superate da Benjamin attraverso la questione della *rivoluzione tecnica* che precede sia il momento del contenuto che quello della forma in quanto termine esplicativo della tendenza politica e termine medio nella dialettica tra struttura e sovrastruttura. L'esemplare frattura che Benjamin indica nel testo *contra* Schmitz è il film, in anticipo rispetto al saggio del 1935 sull'opera d'arte. Una nuova regione della coscienza è sorta attraverso la rivoluzione tecnica del film; una regione originata da una *frattura*, da un'*interruzione del continuum*, da una lesione che ha incrinato il piano lineare della storia lasciando emergere una nuova tendenza politica che aspettava solo di trovare la forza e l'opportunità per essere accolta e raccolta. Ed è quello che è riuscito a fare *La corazzata Potëmkin*. Questo film è l'esempio della *giusta tendenza politica* nell'uso della rivoluzione tecnica cinematografica: rispetto al film internazionale borghese, esso ha trovato il suo schema coerente e ideologico coniugando lo strumento tecnico cinematografico con il dispiegamento dell'ambiente immediato in cui vive realisticamente il soggetto di classe (il proletariato), il quale non deve più «fruire il “bello” anche e proprio là dove gli parla dell'annientamento della sua classe»³², ma può finalmente riappropriarsi del proprio spazio collettivo in cui soltanto (nella collettività umana dell'ambiente storico rivoluzionario) «il film può condurre a termine quel lavoro prismatico che ha intrapreso nell'ambiente»³³. Ne *La corazzata Potëmkin* per la prima volta

il movimento delle masse possiede quel carattere assolutamente architettonico e, tuttavia, nient'affatto monumentale (tipo produzione Ufa), che prova il loro diritto a essere riprese dal cinema. Nessun altro mezzo potrebbe rendere il movimento di questa collettività; o meglio, nessun altro potrebbe comunicare la bellezza in esso finanche dei moti del terrore, del panico³⁴.

²⁹ Benjamin (2001c), p. 645.

³⁰ Benjamin (2001f), p. 617.

³¹ Ivi, p. 618.

³² Ivi, p. 619.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

Tutto ciò vuol dire: vedere i fatti e le situazioni, i personaggi e le vicende nella loro dimensione *tipica* – «se li si sottrae a un'osservazione che li isoli» – ovvero in rapporto *all'intero della società* entro la quale si trovano; in rapporto alla *totalità* storica, economica e sociale dello stato imperialistico in cui si svolge la narrazione filmica³⁵. Insomma: più vicino a Lukács che al Proletkul't, ma anche a quella *tipicità* che aveva incontrato sulla scena teatrale di Mejerchol'd³⁶. In questo modo l'opera cinematografica sovietica poneva il problema di come realizzare una produzione che fosse dimostrazione dell'appropriazione dei mezzi di produzione artistici mantenendosi coerente sul piano della sovrastruttura intellettuale e ideologica.

6.

Per aggiungere un ultimo tassello a questa fase di passaggio nella direzione di una presa di posizione intorno alla questione della posizione sociale dell'intellettuale – fase che potremmo limitare definendola pre-brechtiana – vale la pena accennare al tentativo fallito compiuto nel 1930 da Benjamin di fondare una rivista – *Krisis und Kritik*. La rivista avrebbe dovuto essere un periodico politico, «vale a dire che la sua attività critica è ancorata alla chiara consapevolezza della situazione di fondo in cui si trova la società oggi»³⁷. Questa consapevolezza spingeva Benjamin a dire che la rivista si sarebbe dovuta collocare sul terreno della lotta di classe, senza avere alcun carattere partitico: essa non avrebbe dovuto essere un foglio proletario, ma «un organo in cui l'intelligenza borghese si dà conto delle sole istanze e concezioni che possono consentirle, date le attuali circostanze, una produzione incisiva gravida di conseguenze, in contrasto con quella consueta, arbitraria e priva di effetti concreti»³⁸. Benjamin insisteva subito dopo su un punto: *Krisis und Kritik* avrebbe dovuto essere una rivista che raggruppava i suoi collaboratori tra gli intellettuali borghesi, ma solo quelli in grado di rispondere all'esigenza imprescindibile di *produrre lavori incisivi gravidi di conseguenze*. Quali conseguenze? Innanzitutto, quelle che derivavano dalla piena cognizione di appartenere a una classe togliendosi tuttavia la maschera della propria falsa coscienza ed evitando di cadere sempre e di nuovo nelle reificazioni conformistiche di cui si cibava l'intellettuale borghese bene adattato al privilegio della conoscenza e alla padronanza dei beni e dei prodotti culturali. D'altra parte, Benjamin proprio quell'anno ebbe a scrivere: «La creazione di una giusta coscienza è il primo compito del marxismo»³⁹. Ma quali intellettuali? Non certo quegli attivisti passati dall'espressionismo alla *Neue Sachlichkeit*, malinconici di mestiere, «mimetizzazione proletaria della borghesia in sfacelo», fenomeno di disgregazione borghese carica di quel buon senso che priva «la dialettica rivoluzionaria del suo carattere di classe» e la depotenzia attraverso la lentezza della borghesia che l'ha ridotta a mero oggetto di consumo. Non certo quegli intellettuali attivisti che avevano ridotto la rivoluzione a merce culturale con la fiera dei beni spirituali ereditati, nel massimo comfort ricavato dalla malinconica posizione del critico e dello scrittore transcendentali che veleggiavano sulla cresta dell'onda dell'inumano senza alcuna possibilità di azione politica: «La trasformazione della lotta politica da coazione a decidere a oggetto di piacere, da mezzo di produzione ad articolo di consumo»⁴⁰. Proprio la lontananza dai processi di

³⁵ Ivi, p. 620.

³⁶ «Della realtà noi scegliamo sempre ciò che è più tipico, prendiamo una serie di avvenimenti tipici di un unico ordine, li colleghiamo in modo tale da mettere in evidenza lo scopo dello spettacolo. [...] Noi non vogliamo essere naturalisti, e non vogliamo che lo sia nemmeno il nostro spettatore, perché non può esserci una riproduzione della realtà sulla scena, perché la scena è costruita in modo da non poter contenere la vita» (Mejerchol'd, 1977, p. 82).

³⁷ Benjamin (2002a), p. 287.

³⁸ *Ibidem*. Citiamo alcuni tra quelli che avrebbero dovuto essere i collaboratori della rivista che Benjamin inserisce nell'elenco provvisorio che stila nel memorandum: Borchardt, Brecht, Döblin, Eisler, Ihering, Kraucauer, Korsch, Kurella, Kantorowicz, Lukács, Meyer, Marcuse, Musil, Piscator, Reich, Sternberg, Weill, Wiesengrund.

³⁹ Benjamin (2002b), p. 140.

⁴⁰ Benjamin (2002c), pp. 264-265.

produzione – dalle forme attuali della struttura – se non nella forma di *emblemi del privilegio*⁴¹, era la colpa maggiore di questi intellettuali contro cui la rivista avrebbe dovuto combattere: la distanza dai mezzi di produzione faceva di loro dei fatalisti in cerca di favori nelle parziali situazioni congiunturali, di fatto esponenti della borghesia declassata che non riusciva a separarsi dagli ideali smorti e reificati del suo splendore passato⁴². La formazione di una giusta coscienza materialistica che si sarebbe dovuta opporre a quella sterile tendenza si accompagnava alla formulazione di un pensiero in grado di raggiungere la più fruttuosa completezza, ossia di *agganciarsi il più strettamente possibile alla realtà sociale*. Per fare ciò sarebbe stato ammesso «solo ciò che è socialmente realizzabile» rinunciando alla falsa ricchezza delle valutazioni private, dei parziali punti di vista e delle opinioni personali. L'indifferenza nei confronti delle convinzioni personali – *la lotta contro le opinioni nell'interesse della verità* – era la tesi principale sulla quale fondare il lavoro della rivista finalizzato all'utilizzabilità delle valutazioni legate strettamente alla realtà sociale, una valutazione propriamente politica⁴³. Questo punto decisivo mostra come il dialogo con Brecht si stava avviando su binari comuni la cui importanza fornirà materiali sui quali riflettere e costruire quella posizione estrema, nonché originale, che definisce il comunismo benjaminiano. Il grido che Brecht porterà a Parigi nel 1935 al Congresso degli scrittori con il quale sottolineava l'importanza di appropriarsi dei mezzi di produzione in vista di un diverso modello di produzione culturale, sia materiale che intellettuale («Compagni, parliamo dei rapporti di proprietà!»⁴⁴) echeggia già nel progetto di *Krisis und Kritik*, nella sua necessità.

7.

Dato questo quadro provvisorio della fase dei primi anni di avvicinamento di Benjamin al comunismo e dell'avvio della costruzione di una sua originale estetica marxista, ci si domanda: qual è stato il contributo di Asja Lācis alla svolta verso il marxismo di Benjamin? Per abbozzare una risposta abbiamo a disposizione due fonti principali: gli scritti e i diari di Benjamin e quelli di Lācis. Quest'ultima incontrò Benjamin dopo le esperienze teatrali con i bambini abbandonati a Orel (1918) e dopo la sua adesione all'Ottobre teatrale ispirato da Mejerchol'd. Va detto che Lācis, nello stesso periodo, guardava con attenzione le esperienze del teatro proletario di Piscator e la scena teatrale rivoluzionaria berlinese della Volksbühne (in particolare negli anni 1923-1925) attratta dalle forme documentaristiche del materiale drammaturgico (genere Agitprop) che meglio di qualsiasi altro fornivano un nesso stringente fra il teatro e la prassi della lotta di classe⁴⁵. Seguendo lo spirito della drammaturgia di Mejerchol'd, Lācis si impegnò nella costruzione di una nuova drammaturgia che abbandonasse la tradizione del teatro borghese per abbracciare quello prodotto e diretto dalla nuova classe: alla mancanza di un repertorio, come ha scritto Mejerchol'd, si rispondeva con l'educazione e con l'insegnamento di una nuova drammaturgia:

Prima di ogni altro problema è opportuno e urgente esaminare quello della drammaturgia. Dobbiamo riconoscere che la nostra abbastanza giovane drammaturgia, in sostanza, è opera di autodidatti, più o meno dotati. [...] non abbiamo forse il diritto di attenderci dei drammaturchi proveniente dalla nuova classe? Se in ambiente borghese era raro trovare

⁴¹ Benjamin (2003), p. 208.

⁴² Ivi, p. 207.

⁴³ Benjamin (2002d), p. 290. Il frammento 142 scritto nel 1930 conferma questa tesi là dove chiarisce la distinzione tra critica personale e critica oggettiva. La critica polemica, scrive, deve essere politica se vuole essere immagine del tempo, ossia deve stagliarsi su uno sfondo oggettivo e questo sfondo oggettivo deve essere riconosciuto dalla critica come il terreno comune tra strategia politica e strategia letteraria: il fatto che l'una non corrisponda all'altra «rappresenta in modo emblematico la miseria della critica in Germania, la disgrazia del pensiero critico e forse anche del pensiero politico». Ma affinché la critica polemica sia oggettivamente politica essa deve superare l'espressione irrilevante della nota personale per riportare l'oggettività critica sul terreno della piena e consapevole rilevanza (cfr. Benjamin 2014, p. 172).

⁴⁴ Brecht (1973), p. 136.

⁴⁵ Lācis (2021), p. 176.

dei drammaturghi preparati, perché non aspettare che una classe più potente ce ne fornisca di bravi? E ce li fornirà, ha bisogno solo dell'aiuto di chi può e deve insegnare questa arte⁴⁶.

Il nuovo *gioco teatrale* ideato da Lācis, in linea con queste prospettive, si rivolgeva in particolare all'infanzia poiché intendeva risvegliare una nuova coscienza nei bambini liberando una nuova forma in seno ai principi estetico-politici del comunismo attraverso il *produrre giocando*: «Scopo dell'educazione comunista è liberare la produttività sulla base di un alto livello generale di formazione, siano o non siano presenti attitudini particolari»⁴⁷. Sebbene Mejerchol'd fosse la fonte principale di ispirazione della sua visione teatrale, Lācis non negò critiche al drammaturgo e regista allorché, nel 1929, riconobbe che la scena letteraria sovietica fosse più complessa e contraddittoria di quanto avesse sperato con l'avvento dell'Ottobre teatrale. Il riconoscimento del passaggio storico tra il comunismo di guerra a quello della NEP aveva avuto come conseguenza che «la letteratura sovietica comprende una letteratura borghese, una letteratura dei grossi contadini e una letteratura proletaria, a seconda che nell'ideologia dell'opera d'arte in questione prevalga l'elemento proletario, dei grossi contadini o borghese»⁴⁸. Tuttavia, Lācis non rinunciava all'idea che questa fase fosse un momento di passaggio verso una piena maturità dell'arte proletaria, con una produzione artistica e un pubblico finalmente consapevoli del ruolo culturale svolto dalla drammaturgia in senso alla costruzione della società socialista. Nonostante ciò, Lācis riconosceva che «artisti eminenti, di grande talento, non abbiano tenuto il passo con queste trasformazioni della tattica di lotta, che addirittura alcuni, che all'inizio dell'era sovietica si trovavano all'avanguardia, come portabandiera della condizione artistica rivoluzionaria, si trovino ora nelle retrovie. È il caso di Mejerchol'd e di Majakovskij»⁴⁹. In verità Mejerchol'd non aveva mai sostenuto una completa rottura con la tradizione teatrale del passato: fin dal 1926, dopo vari scontri e polemiche, aveva finito per sostenere l'impianto teorico di Lunačarskij riguardo al peso e alla funzione positiva del repertorio classico nell'assetto del teatro post-rivoluzionario⁵⁰. Nel 1933 in un dibattito con i dirigenti dei Circoli filodrammatici arrivò a formulare accuse ai futuristi dello stesso stampo di quelle di Lunačarskij:

Ma un distacco definitivo col passato porta nel campo dell'arte a un nichilismo sui generis, dato che l'arte non può essere creata senza tenere conto di tutto ciò che l'umanità ha fatto nel passato. Perciò è giusta la geniale osservazione di Lenin che l'arte proletaria non può essere creata nel laboratorio del Proletkul't; l'arte proletaria non può nascere senza tenere conto di tutte le passate conquiste artistiche⁵¹.

Il 1929 è anche l'anno in cui Benjamin scrisse il *Programma di un teatro proletario di bambini* che Lācis presentò alla Karl-Liebknecht-Haus, testo che spostava la questione della costruzione dell'arte proletaria sul terreno più proprio di Lācis: quello dell'educazione. In quel testo Benjamin poneva il problema di quali strumenti ci si dovesse dotare «per un'educazione dei bambini proletari fondata sulla coscienza di classe»⁵². Dato che l'educazione borghese, in corrispondenza con la condizione di classe della borghesia, è priva di un quadro generale (Benjamin condivideva l'idea marxiana che la borghesia non è più la classe dell'universale e della totalità), l'educazione proletaria per essere tale ha bisogno di un quadro oggettivo *in cui* si educi piuttosto che un'idea *a cui* si educi. Il quadro oggettivo

⁴⁶ Mejerchol'd (1977), p. 51.

⁴⁷ Lācis (2021), p. 69.

⁴⁸ Ivi, p. 109.

⁴⁹ Ivi, p. 111.

⁵⁰ Lunačarskij (1968a), pp. 245-257. Si veda nella stessa raccolta i suoi interventi sul teatro di Mejerchol'd, pp. 5-69.

⁵¹ Mejerchol'd (1977), p. 77.

⁵² Benjamin (2010a), p. 181.

a cui pensava Benjamin era quello della collettività a cui si rivolgeva il teatro proletario di bambini: ossia la *classe*. Solo la classe possiede gli organi infallibili della collettività, «ed è un privilegio della classe operaia avere gli occhi ben aperti per la collettività infantile, di fronte alla quale la borghesia è cieca»⁵³. A ciò si aggiungeva la fine della qualifica morale di educatore pedagogico a cui Benjamin sostituiva la capacità di osservazione in quanto «amore non sentimentale» in grado di mettere fuori gioco lo strumento borghese della sensazione che, insieme alla logica del profitto, dominava la scena del teatro borghese. Brechtianamente Benjamin aggiungeva che il teatro proletario di bambini non era fatto per l'eternità, ma per *l'attimo del gesto* e proprio la sua caducità lo rendeva propriamente arte dell'infanzia. All'azione gestuale si accompagnava *la forma di gioco*. Polemizzando con il movimento della Jugendkultur – che «svuota l'entusiasmo giovanile attraverso riflessioni idealistiche su se stesso, per sostituire senza farsi notare le ideologie formali dell'idealismo tedesco con i contenuti della classe borghese»⁵⁴ – Benjamin sottolineava come la forma di gioco, nel garantire ai bambini l'adempimento della loro infanzia, si integrava perfettamente alle esigenze della lotta di classe senza promuovere una disciplina morale *a cui* educare secondo interessi di classe. Poiché è proprio lo spazio teatrale che si inserisce completamente nel quadro della situazione sociale della classe nel dispositivo della lotta di classe, Benjamin aggiungeva che «Si potrà rinunciare alle pratiche “naturali”, “comprehensive”, “empatiche”, alle educatrici “amanti di bambini”»⁵⁵. In tal modo nel gioco teatrale si adempie l'infanzia dei bambini e ciò consentiva a Benjamin di concludere con la sua proposta finale da donare a Lācis per il suo teatro: «davvero rivoluzionaria non è quella propaganda delle idee che qua e là incita ad azioni ineseguibili e che svanisce davanti alla prima sobria considerazione fatta all'uscita del teatro. Davvero rivoluzionario è *il segnale segreto* dell'avvenire che parla nel gesto infantile»⁵⁶.

Sempre nel 1929 Benjamin scrisse un appunto sul rapporto che si stava instaurando tra Piscator e l'Associazione moscovita per il teatro proletario: *Piscator e la Russia*⁵⁷. Lo scritto è un'occasione per Benjamin di mettere a fuoco un elemento importante per lo sviluppo della sua estetica materialistica. Nell'interpretare il dibattito russo sul presunto realismo di Stanislavskij – i sostenitori del quale ritenevano che la sua concezione del teatro fosse a suo modo realista poiché poggiava sulla rappresentazione dell'ambiente nel quale emergono i diversi personaggi – Benjamin ricordava che ciò era piuttosto in sintonia con la sociologia individualistica di matrice borghese basata sulla psicologia dell'individuo e che non avesse nulla a che fare con quella marxiana: «Marx invece afferma che il singolo è determinato dalla sua collocazione di classe e quest'ultima, a sua volta, dalla sua posizione nel processo di produzione»⁵⁸. Erano tesi che lo stesso Piscator aveva avanzato quell'anno nelle linee fondamentali per una drammaturgia sociologica là dove aveva sostenuto che

Non più l'individuo col suo destino personale e privato, ma l'epoca stessa, la sorte delle masse è il fattore eroico della nuova arte drammatica. Forse che in questo modo l'individuo può perdere gli attributi della sua personalità? [...] Naturalmente no, ma tutti i complessi sentimentali sono stati spostati verso un'altra visuale. [L'individuo] è inseparabilmente congiunto con i grandi fattori politici ed economici della sua epoca⁵⁹.

Dopo queste considerazioni, che riconducevano i conflitti individuali ai nessi e ai conflitti sociali in quanto conflitti di classe, e rinunciando a ogni motivazione psicologica in luogo della chiarificazione dei rapporti sociali ed economici, Piscator aggiungeva che il teatro

⁵³ Ivi, p. 183.

⁵⁴ Ivi, p. 185.

⁵⁵ Ivi, p. 186.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Benjamin (2010b), pp. 272-273.

⁵⁸ Ivi, p. 272.

⁵⁹ Piscator (1960), p. 130.

politico doveva posizionarsi all'interno della lotta di classe come sua propria funzione sociale:

Quando [l'uomo sulla scena] si presenta, si presenta insieme con lui anche la sua classe o il suo ceto. Quando entra in conflitto, morale, spirituale o istintivo, entra in conflitto con la sua società. [...] un'epoca nella quale sono all'ordine del giorno i rapporti interni della collettività, la revisione di tutti i valori umani, il sovvertimento di tutti i rapporti sociali, non può vedere l'uomo altro che nella sua posizione di fronte alla società e di fronte ai problemi sociali della sua epoca, cioè l'uomo come entità politica. [...] Il compito del teatro rivoluzionario consiste invece nel prendere la realtà come punto di partenza, e intensificare la frattura sociale facendone un elemento di accusa, di rivoluzione e di nuovo ordine⁶⁰.

Ora, mentre la tendenza di Stanislavskij mostrava i segni dell'epoca in maniera non dialettica in direzione di una conciliazione fra le classi (mostra com'è l'epoca e non come essa possa essere cambiata), Benjamin sottolineava che la giusta tendenza del teatro proletario dovesse andare nella direzione della lotta di classe attraverso un realismo che si confrontasse criticamente con l'esistente, aderendo in qualche modo alle tesi di Piscator e alla corrente che nel 1929 era sostenuta da Becher sul numero di agosto di "Linkskurve" di quell'anno⁶¹. Era implicita la condanna di ogni naturalismo e di ogni psicologismo. D'altra parte, Benjamin commentava pure l'altra posizione dell'Associazione moscovita, ovvero la sua presa di distanze gruppo del Lef, tra i cui esponenti spiccavano Majakovskij, Tret'jakov, Brik, Šklovskij (ai quali Benjamin aggiunge Mejerchol'd e non cita Arvatov). L'estetica del montaggio in letteratura, la descrizione senza narrazione, l'uso del materiale giornalistico e biografico, il metodo documentario: questi gli elementi che caratterizzavano l'estetica del Lef. Benjamin rimarcava di queste posizioni la sconfitta del 1926 quando si concretizzò il programma della RAPP (Associazione russa degli scrittori proletari) stabilito nel luglio del 1925 al Comitato centrale del Partito comunista russo con il documento *Sulla politica del partito in campo letterario* su proposta da Averbach⁶². In quel documento si metteva fine alla fase del comunismo di guerra e alla costruzione di una letteratura conseguente e si apriva la fase dell'organizzazione di nuove forme artistiche basate sull'idea che il proletariato non possedeva le risposte per affrontare una tale organizzazione, ma che fosse il partito a indirizzarne le tendenze⁶³. Condannando le posizioni di Trockij, Voronskij, dei compagni di strada, del Proletkul't, del Lef e dei costruttivisti il documento affermava la necessità di una letteratura di classe promossa dal partito che non fosse settaria e specialistica, ma che fosse in grado di tollerare quegli «strati letterari che possono camminare col proletariato» al fine di costruire una letteratura rivolta alle masse «servendosi di tutti i risultati tecnici della vecchia arte»⁶⁴. Questa linea fu poi confermata dallo stesso Lunačarskij che sottolineò l'importanza di recuperare criticamente il passato culturale nelle fasi di stabilizzazione della dittatura del proletariato⁶⁵. Benjamin riconosceva nell'Associazione moscovita per il teatro proletario a cui si stava rivolgendo Piscator quella collocazione capace di «permeare la nuova scena postrivoluzionaria con uno spirito che metta al servizio di una radicalizzazione e di una illuminazione della coscienza di classe gli elementi vitali dell'eredità della cultura teatrale»⁶⁶, e ciò grazie al fatto che si trattava di una scena teatrale operata da attori dilettanti e da lavoratori quali «rappresentanti di un'arte scenica che è scaturita immediatamente dalle fabbriche e dalla politica quotidiana»⁶⁷. Ciò appariva ai

⁶⁰ Ivi, p. 131.

⁶¹ Becher (1929), pp. 1-3.

⁶² Trockij (1974), pp. 617-622.

⁶³ Ivi, p. 619.

⁶⁴ Ivi, pp. 621-622.

⁶⁵ Lunačarskij (1968a), pp. 135-172.

⁶⁶ Benjamin (2010b), p. 273.

⁶⁷ *Ibidem*.

suoi occhi come l'unico modo, inizialmente, per non cadere nel falso recupero della tradizione culturale (e teatrale) borghese trapiantata nella fase della sua decadenza: come se guardando alla realtà culturale sovietica e ai pericoli di un innesto in essa di elementi decadenti e dissolutori, Benjamin riprendesse ancora una volta in mano la critica radicale alla società borghese tedesca ed europea. E tra gli strumenti principali di questa critica radicale, mossa a partire dal piano sempre più consapevole del materialismo di matrice marxista, Benjamin riflette su un tema brechtiano tanto decisivo come *il cambiamento di funzione* dal punto vista della produzione e del consumo. Dal punto di vista della *produzione* – riferito ai due teorici principali, Brecht e Tret'jakov – come «dissoluzione del carattere dell'opera per mezzo del lavoro collettivo»⁶⁸ e del coinvolgimento della critica, dell'occupazione dell'apparato di produzione senza foraggiarlo che apre alla trasparenza didattica, produzione che si dà come progressiva e non come creativa (teatro epico e libro di lettura). Dal punto di vista del *consumo* in cui il lettore viene considerato non come pubblico generico, ma come classe da istruire (e non da convincere) al cui compito è assegnato l'intellettuale che avvia il cammino verso il comunismo come il cammino più lontano e non quello più vicino.

8.

Tra l'attacco ai malinconici di mestiere, «mimetizzazione proletaria della borghesia in sfacelo», fenomeno di disgregazione borghese carica di quel buon senso che priva «la dialettica rivoluzionaria del suo carattere di classe», e la riconversione della lotta politica da oggetto di piacere e articolo di consumo a coazione a decidere e mezzo di produzione⁶⁹, Benjamin ha cercato la sua strada all'interno del marxismo occidentale facendo tesoro delle esperienze moscovite che Lācis gli dette occasione di vivere. A suo modo Lācis stessa riconobbe che tra gli obiettivi di Benjamin vi era la critica della società e della cultura borghese come momento imprescindibile della via marxista alla costruzione di una società nuova. Nelle sue memorie Lācis sottolinea le preoccupazioni di Benjamin nei riguardi della borghesia tedesca: una massa in decadenza che difende selvaggiamente la proprietà nell'ambito di un processo di stabilizzazione che di fatto stabilizzava la miseria e affermava la volontà di impotenza dell'individuo borghese ormai privo di coscienza di classe⁷⁰. La necessità di superare la facile posizione della sociologia volgare, che si limitava all'analisi della posizione sociale dello scrittore e al ruolo politico dell'opera senza tenere conto della valutazione degli aspetti estetici dell'opera, è un punto decisivo per capire la posizione di Benjamin all'interno del marxismo occidentale. La prassi marxista dialetticamente connessa all'analisi critica a cui Benjamin rivolse la sua attenzione passava necessariamente per la riflessione sul modo con cui la dominante classe borghese riusciva a influire sui comportamenti e le azioni delle masse proletarie manovrandole non solo riguardo ai modi della produzione e della distribuzione, del lavoro estraniato e dello sfruttamento, ma anche nei termini generali del controllo della sfera sovrastrutturale, dell'industria culturale e dei media⁷¹. In Benjamin è rimasta sempre presente la tesi marxiana che l'individuo non è solo collocato genericamente nella società, ma lo è nei termini della sua collocazione di classe, la quale a sua volta è posizionata nel processo di produzione e riproduzione, sia strutturale che sovrastrutturale. Se Lācis ha contribuito a far conoscere a Benjamin alcuni aspetti della realtà comunista è vero soprattutto che Benjamin ha compreso, da solo e con altri, molto di questa realtà al punto da dare lui indicazioni di tratti di strada che Lācis, e non solo lei, ha poi percorso con profitto.

⁶⁸ Benjamin (2014), p. 178.

⁶⁹ Benjamin (2002c), pp. 264-265.

⁷⁰ Lācis (2021), p. 103.

⁷¹ Ivi, p. 105.

Bibliografia

- Becher, J. (1929), "Unsere Front", *Linkskurve*, n. 1, pp. 1-3.
- Benjamin, W. (1978), *Lettere 1913-1940* (1966), Einaudi, Torino.
- Benjamin, W. (1996), *Gesammelte Briefe*, Bd. II, 1919-1924, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Benjamin, W. (2001a), *Strada a senso unico* (1926), in *Opere complete*, vol. II: *Scritti 1923-1927*, Einaudi, Torino, pp. 409-463.
- Benjamin, W. (2001b), *I raggruppamenti politici degli scrittori russi* (1927), in *Opere complete*, vol. II: *Scritti 1923-1927*, Einaudi, Torino, pp. 609-612.
- Benjamin, W. (2001c), *Mosca* (1927), in *Opere complete*, vol. II: *Scritti 1923-1927*, Einaudi, Torino, pp. 624-653.
- Benjamin, W. (2001d), *La nuova letteratura russa* (1927), in *Opere complete*, vol. II: *Scritti 1923-1927*, Einaudi, Torino, pp. 665-671.
- Benjamin, W. (2001e), *Diario moscovita* (1927), in *Opere complete*, vol. II: *Scritti 1923-1927*, Einaudi, Torino, pp. 506-608.
- Benjamin, W. (2001f), *Replica a Oscar A. Schmitz* (1927), in *Opere complete*, vol. II: *Scritti 1923-1927*, Einaudi, Torino, pp. 617-621.
- Benjamin, W. (2002a), *Memorandum sul periodico "Krisis und Kritik"* (1930), in *Opere complete*, vol. IV: *Scritti 1930-1931*, Einaudi, Torino, pp. 287-289.
- Benjamin, W. (2002b), *Un isolato si fa notare. A proposito degli Impiegati di S. Kracauer* (1930), in *Opere complete*, vol. IV: *Scritti 1930-1931*, Einaudi, Torino, pp. 139-144.
- Benjamin, W. (2002c), *Malinconia di sinistra* (1930), in *Opere complete*, vol. IV: *Scritti 1930-1931*, Einaudi, Torino, pp. 263-267.
- Benjamin, W. (2002d), *Tesi sul periodico "Krisis und Kritik"*, in *Opere complete*, vol. IV: *Scritti 1930-1931*, Einaudi, Torino, pp. 290-291.
- Benjamin, W. (2003), *L'errore dell'attivismo* (1932), in *Opere complete*, vol. V: *Scritti 1932-1933*, Einaudi, Torino, pp. 206-208.
- Benjamin, W. (2004), *L'autore come produttore*, (1934), in *Opere complete*, vol. VI: *Scritti 1934-1937*, Einaudi, Torino, pp. 43-58.
- Benjamin, W. (40a), *Programma di un teatro proletario di bambini*, in *Opere complete*, vol. III: *Scritti 1928-1929*, Einaudi, Torino, pp. 181-186.
- Benjamin, W. (2010b), *Piscator e la Russia*, in *Opere complete*, vol. III: *Scritti 1928-1929*, Einaudi, Torino, pp. 272-273.
- Benjamin, W. (2014), *Frammenti e Paralipomena*, in *Opere complete VIII*, Einaudi, Torino.
- Brecht, B. (1973), *Discorso al I Congresso internazionale degli scrittori per la difesa della cultura. Una constatazione necessaria per la lotta contro la barbarie* (1935), in *Scritti sulla letteratura e sull'arte*, Einaudi, Torino, pp. 132-136.
- Eagleton, T. (2024²), *Walter Benjamin. Or, Towards a Revolutionary Criticism*, Verso, London-New York.
- Lācis, A. (2021), *L'agitatrice rossa*, Meltemi, Milano.
- Lunačarskij, A.V. (1968a), *Il teatro d'arte di Mosca*, in *Teatro e rivoluzione*, Samonà e Savelli, Roma, pp. 245-257.
- Lunačarskij, A.V. (1968b), *Le basi della politica teatrale del potere sovietico*, in *Teatro e rivoluzione*, Samonà e Savelli, Roma, pp. 135-172.
- Mejerchol'd, V. (1977), *L'Ottobre teatrale. 1918-1939*, Feltrinelli, Milano, pp. 50-55.
- Piscator, E. (1960), *Il teatro politico*, Einaudi, Torino.
- Trockij, L. (1974), *Letteratura e rivoluzione*, Einaudi, Torino.

MARX E I REGIMI DI SUSSUNZIONE DEL LAVORO

Abstract: *Marx and the Labour Subsumption Regimes*

There are two regimes of subsumption of labor to capital, a more general one in which the capitalist puts workers together and extracts absolute surplus value from them without radically altering the pre-existing organization of labor (formal subsumption), a more specific and advanced one (real subsumption) in which the capitalist takes over the organization of labor and subjects it to the logic of the factory and machinery, generating relative surplus value. For Marx, the former precedes the latter, but the two can occasionally coexist. Today, the coexistence of the two subsumptions is widespread, and segments of the working class remain subservient to the rhythms of capital while being formally autonomous, as in platform capitalism (e.g., Uber, food delivery, or Mechanical Turk) in which workers own the means of production. This configuration, along with other factors, intensifies the fragmentation of the working class.

Keywords: Class Fragmentation, Clinamen, Formal Subsumption, Platform Capitalism, Real Subsumption

1. *Da dove (ci) parla Karl Marx?*

Ci parla da una corrente sotterranea e dissidente del pensiero etico e politico che ha i suoi maggiori esponenti in Epicuro, Lucrezio, Machiavelli e Spinoza, anche se non può ignorare altre tappe intermedie di formazione (da Aristotele e Rousseau e Hegel). Si tratta di autori che hanno in comune un materialismo aleatorio che, per un verso, negano qualsiasi sovrano al di fuori e al di sopra della Natura e (più tardi) qualsiasi autorità costituente che non sia la moltitudine, per l'altro assegna un primato all'incontro sulle essenze, alla congiuntura sul determinismo. Il *clinamen* casuale costruisce mondi e rende ridondante origine e finalità, nonché l'intenzionalità soggettiva – l'asse dell'Io e del male...

In origine c'è solo la deviazione e il suo far presa o fallire, nella storia sequenze ed eventi, davanti ai quali vale l'agire, non il giudicare: discorso che non vale per gli extra-politici Epicuro e Lucrezio, bensì certo per Niccolò, che bada alle occasioni e alla realtà effettuale, e per «Baruch, der niemals weinende» della Waterloo-Plein (P. Celan). E ancor più per chi vuole rovesciare lo stato presente delle cose facendo leva sul divampare sempre diverso della lotta di classe, senza che il cambiamento debba passare per stadi obbligati e formule invarianti.

Marx ci parla da un momento specifico e la sua parola, tradotta e interpretata, viene al nostro ascolto in un momento altrettanto specifico e unico – il solo in cui potevamo afferrarlo – il marzo del 1871 a Parigi, l'ottobre del 1917 a Pietrogrado¹.

E dovremmo pure chiederci perché in altri momenti (oggi, per esempio) risuona solo come spiegazione e non come principio di azione. Il fallimento – l'incontro mancato fra virtù e occasione – fa parte di ogni rivoluzione pensata e agita collettivamente nel segno dell'aleatorio, come il *conatus* di ogni corpo singolare si combina nella gioia e nella potenza con le parti affini di altri corpi fin quando non è sopraffatto dall'infinita potenza dei mutamenti esterni di cui non è causa adeguata. È l'ordine comune della Natura di cui la storia è parte o cui si adatta.

Ogni *clinamen*, comunque, produce temporaneamente un aggregato stabile, un mondo che tende a riprodursi secondo regole interne e il cui rovesciamento richiede un'interruzione, cioè un *clinamen* che faccia altrettanta presa e innesti un processo

* Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

¹ Questa messa in prospettiva di Marx rinvia in tutta evidenza ai due maggiori esponenti del marxismo vivente del secondo dopoguerra: Louis Althusser e Antonio Negri.

coerente di trasformazione nel tempo. Non si dànno filiazioni bensì ricombinazioni di nuclei elementari risultanti da precedenti processi di dissoluzione. Il criterio efficace è la *genealogia* differenziale e non la *genesì*.

Il sistema capitalistico nasce appunto da un particolare incontro, che non era necessario o non era necessario che fosse stabile, tanto che si era più volte ripetuto nella storia facendo presa soltanto a un dato momento e solo da allora diffondendosi e prendendo il controllo di spazi sempre più ampi, fino a diventare globale. A quel punto il contratto di lavoro “individuale” e casuale diventa una mera parvenza: può bensì interrompersi per un processo rivoluzionario collettivo, per un altro *clinamen*.

Parliamo dell’incontro fra un capitalista dotato di capitali provenienti da precedenti modi di produzione e un lavoratore “libero”, ovvero espropriato di ogni mezzo di produzione per svariati motivi. Questi due personaggi “astratti”, emblemi di classi sociali che ancora non si sono definite, si incontrano infinite volte e poi si separano senza che si innesti un ciclo stabilmente ripetitivo, il rapporto salariale “volontario” e “paritario”, insomma. Quando l’incontro “funziona” e si fa contagioso scalzando altre forme di rapporto di produzione in via di esaurimento non è infatti una conseguenza necessaria, destinale, della disgregazione entropica di quei modi di produzione, è piuttosto una ricombinazione più volte tentata e che, a un certo punto, funziona e si stabilizza, dopo numerose false partenze: gli scambi a distanza e l’impiego del denaro nel mondo antico, la ripresa del commercio mondiale e l’esperienza dei Comuni dopo la grande crisi della seconda metà del primo millennio, ecc.

E, sin dall’inizio, non è che la nuova combinazione domini incontrastata: essa coesiste accanto a forme anteriori (la schiavitù, in primo luogo, la servitù debitoria, la piccola produzione agricola e artigianale), anzi la produzione capitalistica accumula i propri fondi originari fagocitando, subordinando e alleandosi con altre forme storiche di sfruttamento, evolvendosi secondo modelli che forse il celebre capitolo XXIV del primo Libro del *Capitale* ha fin troppo focalizzato sul modello inglese metropolitano².

I fili invisibili che tengono insieme la totalità del capitale – totalità mobile, che si autoaggiusta come un ecosistema – non consentono però una transizione “liscia” da un modo di produzione all’altro, proprio perché non si tratta di combinatorie fra elementi stabili ma di sistemi strutturati in cui il cambiamento di assemblaggio muta i fattori costitutivi, così che la “proprietà” o la “forza-lavoro” mantiene da un sistema all’altro il nome ma non la sostanza: per es. la proprietà è proprietà di mezzi di produzione e la forza-lavoro è merce solo in alcune combinazioni e non in altre, la figura giuridica del contratto fra due persone definisce intere classi e non più individui (malgrado la continuità formale), quando i contraenti sono il lavoratore “libero” e il capitalista che ha mezzi di produzione da impiegare – singole maschere e supporti (*Träger*) in rapporti di classe. Il *clinamen* che sposta la combinazione (*Verbindung*) degli elementi non dà luogo a nessuna “origine” o “filiazione” per causalità lineare di un modo di produzione dall’altro (dato che, appunto, nessun modo di produzione ne genera un altro), non è leggibile con criteri di sviluppo evolutivo per stadi da attraversare secondo una scansione cronologica – tanto meno in termini di “progresso”. L’esistenza di una *temporalità plurale*, la coesistenza di temporalità differenziate, è un corollario di questo approccio anti-evoluzionistico³.

² La vasta letteratura critica in materia è stata aperta da Moulier-Boutang (2002). L’eterogeneità delle fonti dell’accumulazione originaria e dei regimi disciplinari si mantiene anche nel pieno sviluppo del capitale e delle sue forme di sussunzione del lavoro,

³ Alcune delle considerazioni precedenti sviluppano l’analisi di Balibar (2006), che riprende la terza edizione francese di *Lire le Capital* (Puf, Paris 1996). La complicata vicenda editoriale del libro è esposta nelle due note all’edizione italiana e francese, ivi pp. 7-8 e 9 ss. – si tratta in sostanza della molteplice redazione e raggruppamento dei materiali prodotti nei seminari dell’ENS del 1964-1965. Per i concetti portanti del seminario vedi i due scritti di Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx* (Althusser, 2006a, pp. 17 ss.) e *L’oggetto del Capitale* (Althusser 2006b, pp. 165 ss.), nonché il di poco posteriore (1966) frammento *Sur la gènesè*, oggi in Althusser (2018), pp. 81 ss.

Perché abbiano tanto insistito sulla variazione casuale nelle combinazioni e nella discontinuità *diacronica*, cioè della transizione dall'una all'altra epoca? Evidentemente perché riteniamo che discontinuità e occasionalità si ritrovino anche a livello *sincronico*, come coesistenza di regimi produttivi sotto la dominanza del più avanzato – ciò che sarà una delle chiavi di lettura delle trasformazioni attuali del capitalismo e della struttura di classe.

2. Di cosa è nome Karl Marx?

Di una teoria economica.

Di una sempre mutevole composizione sociale.

Di un progetto politico che a lui si richiama.

Non di tutto si può parlare in un articolo e di certo non sarebbe la sede giusta per trarre un bilancio della storia del marxismo come movimento ed esporre nuove ipotesi di programma politico. Questo doveroso *disclaim* editoriale non ci esime tuttavia dal prendere atto che il marxismo contemporaneo (parliamo dell'ultimo ventennio e quindi della letteratura corrente e anche della stessa produzione di chi scrive) esibisce e soffre una scissione profonda fra pensiero teorico e pratica politica e dunque sarebbe essenziale mettere a tema questo scarto come un connotato inedito finora nella storia del marxismo, una cesura letale nella sua fisiologia. L'assenza di un'interazione della teoria con i fatti non sarebbe stata concepibile nei protagonisti storici del marxismo politico, che scrivevano e operavano – Marx ed Engels, poi Lenin, Luxemburg, Gramsci, Mao Zedong – e renderebbe illeggibile tutto il tessuto della produzione culturale collegabile al movimento operaio e rivoluzionario degli ultimi duecento anni. Immaginatevi le critiche e autocritiche del “teoreticismo” senza il '68 francese o l'operaismo italiano senza il ciclo di lotte degli anni '60 e '70.

Limitandoci quindi a mostrare il nesso fra alcune variazioni dell'impianto teorico marxiano e la scomposizione della classe operaia, la cui compattezza veniva per tradizione correlata alla teoria standard, ricordiamo che i tre aspetti elencati a inizio paragrafo sono indissolubili in Marx, nelle varie fasi del suo pensiero ed esperienza militante, così come nella storia del marxismo – vengano o meno esplicitati. Cercheremo qui di mostrare come alcune varianti teoriche corrispondano a mutamenti della composizione di classe, aprendo un campo di problemi politici la cui soluzione è da considerare in altra sede.

Partendo dai più vistosi cambiamenti empiricamente rilevabili proviamo ad “aggiustare” alcuni elementi portanti della teoria marxiana, secondo un metodo che lo stesso Marx ha esplicitamente o silenziosamente impiegato – basti ricordare i cambi di postura intervenuti sulla questione coloniale o sull'Irlanda o le variabili valutazioni politiche prima e dopo la Comune di Parigi o sulle possibilità rivoluzionarie della Russia. Nel nostro caso riattivando ed espandendo elementi presenti nella teoria marxiana ma poco utilizzati in quella fase dello sviluppo del capitalismo e della rivoluzione industriale.

3. Sussunzione formale e reale

La frammentazione della classe operaia in sezioni di interesse e la scissione fra classe *in sé* (oggettivamente determinata in rapporto ai mezzi di produzione) e classe *per sé* (soggetto cosciente e relativamente compatto con una prospettiva emancipativa sul piano economico e politico⁴) sono ben presenti in Marx ma a volte oscurati nella tradizione marxista, soprattutto nelle fasi espansive e vittoriose del movimento operaio. Tuttavia questi fenomeni si sono accentuati dalla fine del secolo scorso, in concomitanza con l'esaurimento della fase fordista dell'organizzazione industriale e con la diffusione di teorie e pratiche neoliberiste.

⁴ L'universalismo della classe *per sé* discende dal suo essere *out of joint*, dall'esclusione e dall'incollocabilità in un ordine riconosciuto, non è il frutto di un'invariabile identità essenzialistica. Il proletario, sin dalle sue origini, non ha un nome certificato e il suo contenuto varia nel tempo e rilutta alla rappresentazione.

Se prendiamo, tanto per fare un esempio non banale, le riflessioni conclusive del recente libro di David Harvey, *Leggere i Grundrisse*⁵, notiamo che tali fenomeni sono ricondotti non a un difetto dell'opera di Marx, ma proprio al suo pregio essenziale, al concepire il sistema capitalistico come un tutto di produzione, riproduzione, circolazione e consumo: i lavoratori sviluppano la loro soggettività politica, pertanto, in modo diverso all'interno di ognuno di questi processi, come salariato sfruttato, come consumatore, come membro di una comunità familiare e locale. La formazione di una coscienza di classe trasversale ai vari momenti è dunque sempre problematica, stante la diversità delle esperienze e le maggiori o minori soddisfazioni compensatorie dell'alienazione nel processo produttivo, così che la possibilità di una vita quotidiana soddisfacente può risultare altrettanto appagante di un impiego remunerativo. In forma più schematica questo era già presente nella formazione di aristocrazie operaie ottocentesche, alimentate dai superprofitti coloniali, ma si intensifica nei decenni del welfare e si complica per l'impatto ideologico dell'individualismo neoliberale –tutti elementi che rendono più difficile relazionarsi alla totalità del ciclo del capitale in cui dovrebbe costituirsi una coscienza per sé del proletariato.

A tale *decoupling* strutturale della soggettività, che si accentua nei momenti di crisi e di passaggio, si aggiungono fattori specifici che sorgono di volta in volta all'interno della produzione e della circolazione del capitale. Harvey si sofferma in particolare sull'accelerata de-industrializzazione delle tradizionali aree del capitale industriale in Europa, nella *rust belt* nord-americana ma anche in parti dell'Asia come Mumbai, ciò che avviene non solo per esternalizzazione seguendo il costo minore della manodopera o delle condizioni di sicurezza, tassazione ecc. ma dirottando gli investimenti dall'impiego di capitale produttivo di plusvalore verso progetti che non aumentino la produttività del lavoro né producano plusvalore, per esempio investimenti immobiliari e rendita fondiaria. Questi investimenti infrastrutturali e immobiliari funzionano, come le spese belliche, da "lavandino" per risucchiare la maggior quantità di capitale eccedente. Se per Marx – sostiene Harvey (pp. 503-504) – «l'immagine del capitale era quella del macchinario industriale, oggi è quella che ci restituiscono gli skyline di Shanghai e Dubai, [mentre la ristrutturazione della malfamata Hell's Kitchen in Hudson Yard] non è altro che un monumento al bisogno di compensare la caduta del saggio di profitto attraverso l'assorbimento di quanto più lavoro e capitale in eccedenza possibile attraverso una dissennata produzione urbanistica», in ben poco corrispondente a effettive esigenze abitative delle popolazioni. Operazioni analoghe e si scala maggiore hanno portato a una spaventosa bolla immobiliare in Cina (crollo Evergrande), completando l'analogia con il keynesismo militare come distruzione di capitale. La finanziarizzazione del capitalismo maturo sviluppa l'ipotesi, appena abbozzata in Marx⁶ fra le cause antagonistiche alla caduta tendenziale del saggio di profitto, che riportiamo integralmente:

Ai cinque fattori sopra analizzati, può essere ancora aggiunto il seguente, nel quale non possiamo tuttavia per il momento addentrarci più profondamente. A misura che la produzione capitalistica che va di pari passo con l'accumulazione accelerata si sviluppa, una parte del capitale viene calcolata e impiegata unicamente come capitale produttivo di interessi: non però nel senso che ogni capitalista il quale presta del capitale si accontenta degli interessi, mentre il capitalista industriale intasca il guadagno dell'imprenditore. Questo non ha nulla a che vedere col saggio generale del profitto, poiché per esso il profitto corrisponde all'interesse + il profitto di qualsiasi natura + rendita fondiaria indipendentemente dalla ripartizione fra questa diverse categorie: ma nel senso che questi capitali, quantunque investiti in grandi imprese industriali, come per es. le ferrovie, una volta dedotti tutti i costi, rendono semplicemente degli interessi più o meno considerevoli, i così detti dividendi. Questi capitali non entrano nel

⁵ Harvey (2024), pp. 491 ss.

⁶ Marx (1954-1956), Libro III, 1, cap. 14, VI, pp. 294-295.

livellamento del saggio generale di profitto, dando così un saggio del profitto inferiore alla media: qualora vi entrassero questo saggio diminuirebbe in misura ben maggiore. Da un punto di vista teorico si potrebbe tenerne conto e si otterrebbe allora un saggio del profitto minore di quello che esiste in apparenza e che fa in realtà decidere i capitalisti, poiché è precisamente in queste imprese che il capitale costante è più grande in rapporto al variabile.

In realtà Marx, facendo l'esempio delle ferrovie e non toccando la speculazione edilizia, sfiora appena il tema della finanziarizzazione, perché si limita alle imprese infrastrutturali gestite collettivamente dalla classe capitalistica per garantire la circolazione delle merci e dei lavoratori e in genere organizzate in forma di società per azioni (che anche in questa veste, vedi lo scavo dei canali di Suez e di Panama, sono all'origine delle prime grandi "bolle" finanziarie). In apparenza restiamo sul piano delle altre cinque cause antagonistiche, che in effetti continuano a operare in forma modificata anche nel presente contesto di globalizzazione e precarizzazione post-keynesiano (I, *Aumento del grado di sfruttamento del lavoro*, in particolare grazie all'estorsione di plusvalore assoluto mediante prolungamento dell'orario lavorativo, che non accresce significativamente la composizione organica del capitale ed è in sensibile crescita in questi ultimi anni in Italia; II, *Riduzione del salario al di sotto del suo valore* – come avviene per il "lavoro povero" in tutte le sue declinazioni; III, *Diminuzione di prezzo degli elementi di capitale costante* grazie all'innovazione tecnologica, alla digitalizzazione e agli usi dell'Intelligenza Artificiale; IV, *Sovrappopolazione relativa*, prodotta dallo sviluppo del macchinario e che si riversa in settori produttivi nuovi ad alta intensità di manodopera, quindi di capitale variabile; V, *effetti del commercio estero* – all'epoca di Marx legato alle colonie, oggi all'immigrazione e alla globalizzazione).

Il tema della caduta tendenziale del saggio di profitto e delle cause antagonistiche e la loro composizione in una teoria del ciclo contraddittorio del capitale e della crisi⁷ è definito qui nettamente, ma non articolato in descrizioni esemplificative di settore, così che Marx insoddisfatto vi tornerà sopra fra il 1863 e il 1866 nei paragrafi aggiunti e correntemente denominati *VI capitolo inedito del Capitale*.

Dopo aver specificato che la produzione del *plusvalore assoluto* (estorto mediante prolungamento della giornata lavorativa e pertanto riduzione relativa della parte di lavoro necessario equivalente al salario) è l'espressione materiale della *sussunzione formale del lavoro al capitale*, mentre la produzione del *plusvalore relativo* (per intensificazione del lavoro e della produttività) va considerata espressione di quella reale, Marx scrive:

Alle due forme del plusvalore, assoluta e relativa, considerate ciascuna per sé in esistenza separata [...] corrispondono due forme diverse di sussunzione [*Subsumption*] del lavoro al capitale, o due forme distinte di produzione capitalistica, di cui la prima è sempre la battistrada della seconda, benché questa, che è la più sviluppata, possa a sua volta costituire la base per l'introduzione della prima in nuove branche produttive⁸.

La sussunzione formale è insieme la «forma generale di qualsiasi processo di produzione capitalistico e, allo stesso tempo, una *forma particolare* accanto al *modo di produzione specificamente capitalistico nella sua forma sviluppata*»⁹. La sussunzione formale è la più ampia dal punto di vista logico-virtuale, *idealiter*, ma quella reale, in quanto forma

⁷ Ivi, cap. 15, III e IV, che definisce in coda le tre caratteristiche fondamentali della produzione capitalistica: concentrazione in poche mani dei mezzi di produzione, cooperazione accresciuta e unione del lavoro con le scienze naturali, creazione del mercato mondiale.

⁸ Marx (1969), pp. 51-58. Testo originale e traduzione non sono filologicamente i più aggiornati, ciò vale anche per *Il Capitale*, che cito nell'edizione Rinascita, Roma 1952-1956, sulla base del testo MEGA, Moskvá 1932 e Dietz, Berlin 1947-1949. Dopo sono venuti la MEW e la nuova MEGA, ma io uso qui, per affetto, i testi su cui mi sono formato.

⁹ Marx (1969), p. 52.

svilupata del comando capitalistico, prevale storicamente e *realiter*. Il nesso dialettico contraddittorio ritorna in tutte le situazioni di coesistenza, impedendo che le si possa davvero leggere secondo una successione diacronica evolutiva.

Marx gravita qui ancora nell'ambito di una concezione stadiale, in cui il meccanismo della coercizione al lavoro (il loro tratto comune) senza rapporti di dominio politico, quindi mediante puri mezzi monetari, si manifesta prima nel prolungamento del tempo lavorativo senza mutamenti sostanziali dell'organizzazione produttiva, poi come progresso tecnologico e intensificazione del lavoro. Le due forme di sussunzione possono occasionalmente coesistere, ma la prima (formale) ingloba solo virtualmente la seconda, mentre la seconda (reale) ingloba la prima quale suo antecedente logico e tendenzialmente la segue nel tempo, riprendendola talvolta per colonizzare nuovi rami di produzione o mantenendola per opportunismo in branche sussidiarie per il fabbisogno familiare, come i lavori agricoli e domestici.

Abbiamo qui la stessa ambiguità espositiva, implicita in ogni classificazione per stadi, che ritroviamo nella distinzione weberiana¹⁰ delle forme di potere legittimo – tradizionale, carismatico, razionale o legale – di cui la prima appartiene certamente a tempi remoti destinati a non ripresentarsi, mentre la seconda si innesta sulla prima e si raffredda nella terza e definitiva, o almeno così sembra a un primo colpo d'occhio. E spesso va così, secondo esempi ben noti nell'ambito sia religioso che politico. Tuttavia, come già in Weber è chiaro e comunque dopo la sua morte risulterà dilagante nell'Europa degli anni '20 e '30, il momento carismatico irrompe in pieno regime "azionario", manifestandosi già nella conduzione dei partiti ottocenteschi, nella tonalità dei loro capi parlamentari al punto tale che proprio il Nostro introdurrà la figura del Presidente del Reich come mediatore correttivo e sovrastante nell'art. 48 (ma anche 26 e 53) della Costituzione di Weimar. La coesistenza di un potere eccezionale e indefinito (multiuso) per comprimere o spargliare la rete dei poteri legali consueti fornisce una qualche analogia – basta non prenderla troppo alla lettera – con il rapporto fra i due tipi di sussunzione.

In che modo, tornando alle modalità di sussunzione o sottomissione che dir si voglia, si può dare coesistenza fra due modi di coercizione ed estorsione del valore che sembrano succedersi in un processo organico? La risposta che emerge dal primo passo citato è, appunto, che il capitale pienamente sviluppato, dove il capitalista modella e comanda direttamente l'organizzazione del lavoro, può introdurre la sussunzione formale, dove tale comando non esiste, in nuove branche produttive, caratterizzate dal lavoro autonomo o comunque da rapporti pre-esistenti, non compiutamente capitalistici.

Questa annessione temporanea è soltanto un momento di passaggio per la piena riconduzione di quei settori a forme di sussunzione reale, il cui primo segnale è l'aumento del volume del capitale e quindi del numero degli operai occupati simultaneamente da un singolo capitalista. In realtà, alla luce delle esperienze odierne, noi sappiamo che non esiste uno spazio liscio della sussunzione reale globalizzata, bensì «un movimento incrociato fra sussunzione reale e sussunzione formale» corrispondente al recupero di «forme di appropriazione capitalistica antiche e parassitarie»¹¹ e che «non si dà transizione lineare e conclusa una volta per tutte dall'una all'altra, ovvero da una situazione in cui l'intervento del capitale nell'organizzazione diretta del lavoro e della cooperazione è limitato a una in cui è totalmente dispiegato»¹². Il lavoro migrante ne è un esempio.

Nel primo Libro del *Capitale* Marx offriva, senza usare il termine "sussunzione", alcune occorrenze di estensione del rapporto capitalistico a forme tradizionali di lavoro a domicilio, che viene funzionalizzato alle esigenze della fabbrica e modernizzato mediante l'introduzione di macchinario usato in regime di sussunzione reale. Nel cap. 14, paragrafo 8, egli mostra come la macchina dissolve la struttura organizzativa della manifattura, consentendo l'aumento della produzione e la svalorizzazione del lavoro.

¹⁰ Weber (1961), v. I, pp. 207 ss., v. II, pp. 258 ss.

¹¹ Hardt e Negri (2010), pp. 233-234.

¹² Mezzadra (2020), p. 122.

Lo stesso effetto si produce sulla cosiddetta industria domestica moderna «che non ha nulla in comune, fuori che il nome, con quella all'antica», implicante un artigianato urbano indipendente e un'economia rurale autonoma. Il *lavoro a domicilio* è ora diventato «un reparto esterno della fabbrica o della manifattura»¹³ dove lo sfruttamento del lavoro è ancora più accentuato, perché la capacità di resistenza degli operai diminuisce in misura della loro dispersione, l'ambiente di lavoro è peggiore e una massa di rapaci parassiti si insinua fra il datore di lavoro e l'operaio. L'impiego di forza lavoro femminile e minorile tocca qui il culmine e il deprezzamento del lavoro supera il limite naturale della sopravvivenza fin quando il lavoro si raduna in fabbrica¹⁴.

Marx, per un verso, registra come il nuovo lavoro a domicilio si muove «sullo sfondo della grande industria»¹⁵, reclutando parte della popolazione messa in sovrannumero dalle macchine, per l'altro, tende a riproporre un'evoluzione stadiale dal lavoro «disperso» all'industria meccanizzata. Il salto di qualità decisivo in questo campo è una macchina particolare, la macchina da cucire, che funziona come utensile individuale.

L'effetto immediato di questa macchina sugli operai è all'incirca quello di tutte le macchine [...] I bambini nell'età più acerba vengono allontanati; il salario degli operai meccanici sale in confronto a quello dei lavoratori a domicilio, i più poveri fra i poveri. Le macchine distruggono il monopolio del lavoro maschile nelle operazioni più pesanti e scacciano da quelle più leggere masse di vecchierelle e di bambini immaturi. La concorrenza strapotente schiaccia gli artigiani più deboli. L'atroce aumento della morte per fame a Londra durante l'ultimo decennio è parallelo alla diffusione della cucitura a macchina¹⁶.

Il lavoro si svolge in ambienti malsani e sovraffollati, che riproducono le condizioni del lavoro domestico pur se inseriti in un'organizzazione del lavoro più avanzata segnata dalla sussunzione reale. Ma funziona anche il processo inverso, che Marx accenna senza tematizzare, cioè l'appalto a singole famiglie di siffatti reparti a domicilio, con un apparente ritorno alla sussunzione formale. In realtà, come nell'accumulazione originaria Marx conosce linee di sviluppo diverse da quella artigianato-contadini espropriati-lavoro «libero», ma non vi si sofferma e dunque può trascurare la coesistenza per un lungo periodo di sussunzione reale e sussunzione formale e con altri modi di produzione o sue forme più arretrate (schiavitù, servitù a contratto, lavoro forzato), così ora – nell'ambito del lavoro «libero» contrattuale – tende a stabilire due stadi obbligati che non si intersecano mai. Proprio la *macchina da cucire* riporta il lavoro dalla fabbrica al domicilio, entrando in tutte le case ed evolvendo da macchina a pedale a elettromeccanica ed elettronica per fornire semilavorati alla fabbrica o abiti confezionati al capitalista commerciale.

Nel passo che segue Marx si rende conto della «policroma confusione di *forme di transizione*»¹⁷ che si instaurano in questo particolare settore, ma che si potrebbe assegnare anche ai processi di accumulazione originaria del XVII-XVIII secolo, nell'accumulazione *permanente* dei secoli successivi e oggi, su scala mondiale e con l'avvento delle piattaforme¹⁸.

Torniamo alla rivoluzione industriale nell'Inghilterra ottocentesca, dove

¹³ Marx (1952-1956), Libro I, t. 2, p. 172.

¹⁴ Ivi, p. 181.

¹⁵ Ivi, p. 176.

¹⁶ Ivi, p. 183.

¹⁷ Ivi, p. 184.

¹⁸ Harootunian (2015), sulla scia di Althusser e Benjamin, fa della sussunzione formale il «personaggio filosofico» che spezza il tempo vuoto e uniforme del capitalismo inserendo il passato nel presente e definendo così l'eterogeneità e la collisione di tempi asimmetrici e forme diseguali nella formazione economico-sociale, senza nessuna traiettoria teleologica per stadi obbligati.

quelle forme di transizione variano a seconda della estensione e del periodo di tempo in cui la macchina per cucire si è già impadronita di questa o quella branca d'industria [...] Per esempio per la modisteria, dove il lavoro era già per lo più organizzato, principalmente per cooperazione semplice, la macchina per cucire costituisce da principio soltanto un fattore nuovo del sistema manifatturiero. Nella sartoria, nella camiceria, nella calzoleria, ecc. tutte le forme s'incrociano. Qua troviamo il sistema della fabbricazione in senso proprio, là ci sono intermediari che ricevono la materia prima dal capitalista *en chef* e raggruppano in "camere" o "soffitte", intorno alle macchine per cucire a cinquanta e anche più salariati. Infine, come per tutti i tipi di macchinario [...] in formato minimo, artigiani o lavoratori a domicilio, con la propria famiglia, oppure chiamando alcuni pochi operai estranei, si servono anche di macchine per cucire delle quali essi stessi sono proprietari¹⁹.

In Inghilterra spesso il capitalista concentra nei propri edifici un gran numero di macchine e poi distribuisce il loro semi-lavorato all'esercito dei lavoratori a domicilio per la confezione finale. «La varietà delle forme transitorie non riesce a nascondere la tendenza alla trasmutazione in *sistema di fabbrica* nel senso proprio»²⁰, dato che la versatilità della macchina per cucire spinge a riunire, per maggiore efficienza, nello stesso edificio e sotto il comando dello stesso capitale rami industriali prima separati. La tendenza sarebbe però di chiudere lo stadio precedente e mettere fuori mercato la piccola produzione per macchine da cucire individuali, soprattutto quando subentra l'energia centralizzata del vapore, non disponibile nelle abitazioni.

Le cose però sono andate diversamente e già la disponibilità in tutte le case della corrente elettrica consentì l'uso di una forza motrice non muscolare nei domicili individuali, così da invogliare le grandi aziende a decentrare una parte del lavoro fuori della fabbrica, trasferendo sui lavoratori i costi fissi per i locali e la sicurezza e incrementando il lavoro a cottimo, senza intralci sindacali. Lo spostamento fuori del controllo diretto, ma con i ritmi della sussunzione reale, utilizza forme di sussunzione formale in cui il lavoratore resta in apparenza indipendente per rendere più flessibile la produzione, migliorare l'economia degli spazi e del magazzino, ammortizzare gli sbalzi della domanda e della produzione, spremere i lavoratori esterni nei punti alti del ciclo e scaricarli durante quelli bassi. Una perfetta *causa antagonistica* alla caduta del saggio di profitto.

4. Quello che Marx non poteva vedere e che noi oggi vediamo grazie a Marx

Il lavoro a domicilio 2.0 fa da modello a una ben più numerosa serie di sub-appalti che caratterizzano una parte considerevole dell'indotto della produzione contemporanea e delle pratiche di delocalizzazione. Analoga è la proliferazione di intermediari parassitari e agenzie interinali che si addensano intorno al lavoro precario prelevandone un pizzico²¹.

Spesso dove troviamo forme di plusvalore assoluto, tipo prolungamento orario lavorativo a tecnologia e produttività invariate, dove cresce il ricorso al cottimo e la deregolamentazione del lavoro prevale sull'incremento della produttività, abbiamo esercizio di sussunzione formale dentro un quadro di perfezionamento della sussunzione reale²².

¹⁹ Marx (1952-1956), Libro I, t. 2, cit., pp. 184-185.

²⁰ Ivi, p. 185.

²¹ Mezzadra (2020), p. 234.

²² Mezzadra e Neilson (2020), pp. 111-112, mostra che «l'impiego della sussunzione formale è quello che è in gioco nella relazione del capitale con il suo fuori [...] quando il capitale si confronta con la necessità di *aprire* a nuovi spazi per la sua valorizzazione e la sua accumulazione, anche in condizioni che non possono essere descritte come non capitalistiche». Il capitalismo post-coloniale è un luogo ricorrente per queste forme ibride, che peraltro si sono estese oggi a tutti i rami della *gig economy*, del lavoro *on demand* e mediante piattaforme, imponendo la necessità di una "traduzione" delle situazioni e delle lotte. Seguendo Harvey (2001, p. 76) Mezzadra e Neilson (2020, pp. 126 e 131) sostengono che non solo il capitale deve produrre sempre nuovi "fuori" geografici e della domanda sociale, ma che l'articolazione di sussunzione reale e formale con cui il capitale internalizza i suoi molteplici "fuori" è sempre a servizio del potere appropriativo e del dispiegato

Questo vale per gli appalti a cooperative e per i processi lavorativi esternalizzati (*outsourcing*), magari con ritorni parziali in *back-sourcing* per la finitura e il *branding* del prodotto. Ciò che consente un sensibile differenziale legale di salario e volentieri il ricorso al lavoro nero – secondo gli orrori del vecchio e nuovo lavoro a domicilio. Ciò vale, in tempi di globalizzazione, non solo in aree “coloniali” (i bambini-schiavi nella tessitura in Pakistan o in Bangladesh, la conciatura nel Maghreb) ma anche per il settore confezioni in Italia, per prodotti tecnologicamente avanzati (il montaggio dei cellulari e delle schede elettroniche) e per la logistica. Inoltre non occorre andare all'estero per esternalizzare: si possono affittare lavoratori stranieri in carico a un'agenzia per raccogliere pomodori o lavorare nei mattatoi e nelle serre con i salari del luogo di provenienza e non di quello di impiego.

Il ricorso alla sussunzione formale vale anche per il *lavoro di piattaforma*? La questione è interessante perché aggiunge una nuova dimensione alle altre valenze di quella sussunzione oltre alla sincronizzazione violenta dell'eterogeneo storico e geografico e alla “provincializzazione” dell'accumulazione originaria di stampo britannico.

Per Nick Srnicek²³ la nascita delle piattaforme va collocata entro il flusso dell'esternalizzazione della produzione e dei servizi, terza fase dell'industria novecentesca dopo il fordismo e il toyotismo, resa possibile dai progressi della digitalizzazione del trattamento dei dati. La politica monetaria di bassi tassi di interesse e *quantitative easing* adottata dopo la crisi del 2008 ha spinto gli investitori verso settori a più alto rischio e rendimento, favorendo soprattutto le *tech companies*. Le principali delle quali (Google, Oracle, Microsoft, Apple, Cisco) mantengono *offshore* oltre il 90% dei capitali, sottraendosi al fisco nazionale, mentre Amazon, in controtendenza, si limita al 36%. Nel contempo la grande maggioranza dei lavoratori si è impoverita per precarizzazione.

È il caso di alcune prestazioni collegate al lavoro per piattaforme. Per esempio Uber e imprese di *food delivery*, per esempio, dove lo status del dipendente auto- o ciclo-munito è formalmente autonomo – anzi, viene enfatizzato come modello di “imprenditore di se stesso” (un termine marxiano in altro senso ripreso da Foucault), con maschera “neo-artigianale” dal momento che possiede i propri strumenti di lavoro. L'unica innovazione è l'uso delle app (il veicolo della sussunzione reale e della sottomissione a un capitalista centrale). Nel caso di Amazon, invece, abbiamo un'organizzazione scientifica “fordista” del magazzino e un chiaro rapporto salariale con la maggioranza dei dipendenti.

Oltre alle piattaforme citate rientrano nella sussunzione formale molte prestazioni a partita Iva, i subappalti a cooperative, una discreta parte dell'indotto e dei lavoretti informali della *gig economy*. Tutto ciò è parte integrante o sussidiaria di un sistema dominato dalla sussunzione reale, dove le altre strutture sussuntive formali riversano il plusvalore estratto senza troppo gravare sulla composizione organica del capitale e sul saggio medio di profitto.

Alla base ci sta la deriva immateriale del lavoro e della produzione per effetto dell'espansione del ruolo del *general intellect* e il conseguente delinarsi di un ceto con componenti cognitive, sempre dentro il quadro di un regime capitalistico fondato sullo sfruttamento dei big data (non proprio immateriali né immagazzinati, se non per metafora, fra le nuvole) e non necessariamente della conoscenza – il lavoro mentale è altra cosa dal trattamento dati, che è estensione del taylorismo nel lavoro immateriale. Quanto era stato sempre utilizzato nella logistica ora diventa centrale e a buon mercato, una risorsa estratta e circolante (con dispendio non irrilevante di energia) per favorire la flessibilizzazione del lavoro e il flusso delle merci. Le piattaforme – infrastrutture digitali che consentono interazione di più gruppi di fornitori e utenti – con il loro uso di algoritmi, sono lo strumento migliore a tal fine e possono essere inserite a vario titolo in molte forme di produzione e di servizi, tradizionali o start up, incorporando l'estrazione dei dati

dominio del capitale (ivi, pp. 235-236). Per gli effetti spaziali e geografici della sussunzione formale cfr. ivi, pp. 184-186 e 269 ss., nonché Harootunian (2015), pp. 153 ss. e 210 ss.

²³ Srnicek (2019).

nell'interazione sociale. Non senza che nelle piattaforme si infiltri un parassitismo tecnologico che non ha nulla da invidiare ai suoi antecedenti interinali né alla pratica del sub-appalto.

Le piattaforme sono un nuovo tipo di aziende, proprietarie di software e di hardware di supporto, in grado di estrarre e organizzare dati dagli utenti, generando profitto dalle interazioni sociali e mettendo a valore qualcosa (informazioni) che non viene prodotto né da un lavoro libero né da un non-lavoro e che implica anche discrete possibilità di sorveglianza sugli involontari "produttori". L'estrazione e l'analisi dei dati per un verso qualifica le piattaforme come veri e propri ecosistemi, per l'altro fissa i termini di un nuovo tipo di concorrenza e integrazione verticale (o "rizomatica") con i più vari *devices* e campi di raccolta, senza trascurare le acquisizioni orizzontali di compagnie concorrenti o complementari. Secondo un rapporto del Congresso Usa (ottobre 2020) quattro piattaforme digitali – Amazon, Apple, Facebook e Google – avevano già allora preso il controllo dei principali canali di distribuzione delle merci. Esse gestiscono, in regime di oligopolio, le infrastrutture dell'era digitale, abusando del proprio potere per schiacciare la concorrenza. Su un mercato ancor più ampio operano piattaforme gemelle cinesi, che entrano duramente in gioco nelle battaglie commerciali (e non solo) con gli Usa.

Le piattaforme di per sé non sono il luogo privilegiato della sussunzione formale e, come si è detto, anzi, una delle più note, Amazon, poggia sulla gestione razionale e digitalizzata di merci materiali, che sono inventariate, stoccate, imballate e spedite con una propria logistica, o perfino sulla loro committenza, con un significativo slittamento dall'e-commerce alla fabbricazione diretta, per completare il *tying*, l'integrazione verticale. Solo alcune piattaforme (peraltro quelle che hanno avuto la capitalizzazione più rapida) rientrano in una sfera di sussunzione formale, dalla raccolta domiciliare dei dati per Mechanical Turk (settore a parte di Amazon) alle piattaforme di servizi come Airbnb, Uber e le varie strutture di comando dei rider. Aggiungiamo che tutte sono in qualche modo al servizio di fabbriche toyotiste per renderle più efficienti e interoperative. Con il vantaggio supplementare (soprattutto per quelle che Srnicek chiama *Lean platforms*) di uno scarsissimo capitale costante impegnato in mezzi, personale dipendente diretto e depositi, con gestione dei servizi praticamente *on demand*. Una fabbrica toyotista senza fabbrica fisica e senza salariati in bilancio, perfetta operazione negentropica rispetto alla caduta tendenziale del saggio di profitto. Inoltre tale operazione rientra appieno nella logica neoliberale di spostare la concorrenza sul sociale, non confinandola nel rapporto salariale e risparmiando sui costi. Il suo equivalente militare è l'uso non inedito (i mercenari ci sono sempre stati) ma crescente dei *contractor* nelle guerre semi-coloniali. Alla caduta rallentata del saggio di profitto corrisponde sui campi di battaglia un calcolo meno allarmante dei morti.

Un discorso a parte andrebbe fatto (in altra sede) per il settore di punta dell'intera produzione capitalistica, quello dell'*Intelligenza Artificiale*, che ha qualche somiglianza con le più modeste piattaforme di cui si è discusso (senza possederne i caratteri di reticolarità e connettività) e che calamita al momento la maggiore quantità di investimenti pubblici e privati. In questo settore cresce la composizione organica del capitale²⁴, probabilmente controbilanciata dalla riduzione del capitale costante e dalla svalorizzazione di quello variabile nelle imprese che usufruiscono dei risultati dell'IA. Le imprese di IA, massima espressione dell'incorporazione della scienza nel capitale e versione "profittevole" del *general intellect*, acquisiscono una posizione centrale nella contraddizione e compensazione del capitale globale rispetto al livello del saggio di profitto. Allo stesso tempo il controllo e la concorrenza fra tali imprese (in genere associate alle formazioni nazionali di un sistema imperiale multipolare) è il meccanismo determinante di uno scontro strategico di lungo periodo e forse di una transizione di fase del modo di produzione. Per

²⁴ Anche se non è chiaro quanta parte di tali investimenti funzioni da capitale costante di un'impresa singola e quanto non sia definibile come capitale sottratto al profitto di mercato, come le infrastrutture di base o l'immobilizzo in speculazioni edili, che abbiano già incontrato in operazioni collettive di spa.

questo aspetto, ottenere la supremazia globale (politica ma anche militare, dati i campi di applicazione preferenziale dell'IA) è un obiettivo che prescinde dai risultati in termine di profitto economico di breve e medio periodo.

5. Gelatina

La crisi pandemica Covid-19 ha investito l'intera economia mondiale ma soprattutto le attività implicanti contatto e l'indotto spesso informale delle catene globali di produzione e distribuzione, sensibilmente compromesse e accorciate. Anche una volta tornata la "normalità" sanitaria, sono entrati in funzione fattori politici che hanno ridimensionato o interrotto i circuiti dell'approvvigionamento sprigionando spinte sovraniste e mercantiliste e mutando il quadro precedente; la stessa retorica neoliberista è stata riqualificata in senso autoritario e nazionalistico – e del resto nelle sue origini ordo-liberali aveva ben convissuto con il nazismo.

L'uscita dalla pandemia, che aveva falciato le prestazioni in presenza favorendo al contrario lo smart working, il commercio e le attività bancarie on line e la consegna a domicilio di cibo e merci, ha segnato una forte ripresa del turismo e della ristorazione e l'esplosione, nel primo caso, del fenomeno Airbnb, con le connesse ricadute sui livelli degli affitti nelle zone più appetibili delle città. Le altre branche logistiche e industriali si sono riprese molto più lentamente, mentre le piattaforme hanno guadagnato ulteriore spazio così come tutte le attività gestibili a distanza, con schermi e app di contatto dei fornitori e di controllo dei lavoratori. Si è incrementato l'uso della moneta elettronica al posto di quella cartacea e del cellulare in sostituzione delle carte di credito e debito (processo completato in Cina). Anche se non sono mancati successi sindacali nella contrattualizzazione di fasulli imprenditori di se stessi come i rider, in molte situazioni, specialmente in Italia, l'area del lavoro informale o pseudo-autonomo (quindi della sottomissione formale) sembra essersi allargata diventando, per di più, oggetto di ferreo controllo tayloristico e sovraccarico di lavoro per intensità (vedi ancora i rider di ogni tipo).

Nella generale riorganizzazione del lavoro la sottomissione formale spesso è un momento della disseminazione della fabbrica o addirittura della sua segmentazione programmata. Interessanti sono i casi misti, in cui sussunzione formale e reale coesistono felicemente nella stessa impresa. È il caso di Amazon, che all'inizio è un'impresa senza produzione, di pura distribuzione di merci prodotte altrove secondo filiere tradizionali a sussunzione reale, e passa in alcuni rami nella produzione in proprio di alcune merci dopo aver conseguito un ruolo rilevante nella destrutturazione dell'intero sistema del commercio al dettaglio, liquidandone alcuni settori mediante la rapida disponibilità di catalogo e i prezzi contenuti. Inoltre combina un'organizzazione tayloristica dei magazzini (in controtendenza al loro restringimento nelle fabbriche toyotiste che lavorano in pratica *on demand*) con forme policrome di distribuzione, mediante dipendenti fissi, driver occasionali, subappalti e depositi esterni temporanei. Senza dimenticare il ricorso al lavoro domiciliare 2.0 come nel citato Mechanical Turk per la raccolta capillare dei dati. Lo stesso magazzino, organizzato come le fabbriche informatizzate, non è più, a rigore, al centro dei processi di valorizzazione del capitale, dato che questo centro non è localizzabile in unico punto ma si trova nel flusso, nella catena globale del cui valore la fabbrica o il magazzino è solo un anello. Lo stesso passaggio alla produzione di parte delle merci trattate, per un verso è un esempio di integrazione verticale dell'impresa, per l'altro ci ricorda che qualcuno le merci le deve produrre. Quanto viene messo in discussione è che il luogo della produzione sia l'unico luogo cruciale. Il paradigma della fabbrica – qui in modo diretto e tangibile, altrove con una ricostruzione osservativa – deve essere ricollocato dentro un contesto produttivo più ampio che ingloba una territorialità estesa e spazi-tempi transnazionali dove si trovano forme plurime del lavoro e da dove affluiscono le merci. Nell'industria high-tech la filiera parte dall'estrazione delle materie prime (con relativa contesa, cruenta e geopolitica, sulle terre rare), passando per la fabbricazione dei chip e arrivando da ultimo ai magazzini di Amazon.

Quali sono gli effetti di questa coesistenza (e violenta sincronizzazione) di differenti forme di sottomissione del lavoro sulla composizione di classe e sulla natura stessa di questa fase del capitalismo?

Proviamo a formulare alcune ipotesi. Partiamo innanzi tutto dal differente ruolo che vi assume il lavoro produttivo e improduttivo. Già Marx osservava, proprio nel *VI capitolo inedito*, che il lavoro produttivo (tipico della sussunzione reale) è quello che si oggettiva in *merci* come unità di valore d'uso e di valore di scambio, generando plusvalore da lavoro non pagato e quindi valorizza il capitale. Detto altrimenti: è lavoro che si scambia con *denaro come capitale*²⁵. Il soggetto del lavoro produttivo non è il singolo lavoratore, ma una forza-lavoro sempre più *socialmente combinata* nella fabbrica, che impiega con la mano o con il cervello, come manovale o come ingegnere o sorvegliante – il *lavoratore collettivo*, insomma, di cui ogni addetto è funzione in modo indifferente, organo subordinato²⁶. Nel lavoro improduttivo, invece, il lavoro è scambiato con denaro o con reddito, come nel caso dei servizi o dell'acquisto di una merce da un lavoratore artigiano, imprenditore di se stesso. Proprio nella sfera della sussunzione formale, in cui il rapporto fra capitale e lavoro salariato non esisteva ancora e la sottomissione è soltanto ideale, le categorie di lavoro produttivo e improduttivo sono inapplicabili e su quel terreno fioriscono liberamente tutti gli «sproloqui» che le confondono²⁷. L'ipotesi di anteriorità stadiale della sussunzione formale e della sua natura di transizione verso il capitalismo vero e proprio è qui esplicita. Un problema nasce invece se la sussunzione formale coesiste e si allarga in pieno regime capitalistico sviluppato e se tale processo contribuisce a segmentare la classe operaia smontandone la concentrazione in grandi unità produttive e introducendo figure subalterne e sfruttate a status differenziato. Se il lavoratore produttivo classico (come singolo e come organo di un tutto collettivo) è uno «sfigato», vittima di un *Pech*, quello autonomo o inserito nella sottomissione formale è uno sfigato con minori chances di prendere coscienza delle sue condizioni. Di qui l'importanza strategica delle «lotte di confine» che mobilitano questi strati di lavoratori, collocati spesso nei punti più avanzati del capitalismo post-fordista dopo il declino delle grandi concentrazioni di fabbrica. I lavoratori, nel loro dispiegarsi come partecipi a un lavoro astratto, *sans phrase* si dispongono lungo tutto il piano della divisione sociale del lavoro, della mescolanza di sussunzione reale e formale, centro e periferia, produzione, informazione e servizi. Il risvolto della generale produttività e parziale smaterializzazione è una generale *precarizzazione*, che ha a che fare con la confluenza della *classe* nella *moltitudine*. Allo stesso tempo una certa indistinzione di lavoro produttivo e improduttivo significa mobilitazione integrale della vita al lavoro, convocazione dell'intero mondo alla valorizzazione del capitale.

In termini virtuali già il lavoro astratto, misurabile quantitativamente solo secondo il tempo, era una semplice gelatina (*eine blosse Gallerte*²⁸), qualcosa di plasmabile e soprattutto comprimibile (in termini di salario e spremitura muscolare e nervosa, come risulta dall'intensificazione del plusvalore relativo sotto sussunzione reale e dall'inserimento in sistemi di autosfruttamento o arcaici a sussunzione formale. Si tratta di una materia resiliente più che resistente, poco addomesticabile ma solo sporadicamente ribelle, che può essere – secondo la congiuntura – la premessa per l'onnilateralità comunista o per la precarizzazione capitalistica. La gigantesca concentrazione e centralizzazione del capitale (con le sue apparenti deviazioni) mette al lavoro la massa «gelatinosa» del lavoro come sorgente di valore in tutti i suoi aspetti fisici e mentali, materiali e immateriali.

²⁵ Marx (1969), pp. 73 e 82.

²⁶ Ivi, p. 74. Cfr. Marx (1952-1956), Libro I, t. 2, cap.14, t. 2, p. 222 – dove si precisa anche che «essere un lavoratore (*Arbeiter*) produttivo non è una fortuna, ma una disgrazia». Alla lettera: «*ein Pech*», una sfiga.

²⁷ Ivi, pp. 76-77 e 83.

²⁸ Che i traduttori del I Libro del *Capitale* (Marx 1952-1956) rendono con «concrezione» o «coagulo».

Marx aveva colto due tendenze fondamentali: 1) la soppressione del lavoratore produttivo individuale nel collettivo di fabbrica, di cui diventava organo periferico quale che fosse la sua prestazione esecutiva, 2) la soppressione del capitalista individuale (funzionario e supporto, *Träger*, del capitale totale) nella società per azioni. Oggi lo sbriciolamento dell'unitarietà della classe operaia e il declino delle grandi concentrazioni di fabbrica hanno di molto indebolito la portata della prima figura, destinata, nelle più visionarie pagine dei *Grundrisse*, a rovesciare la povertà assoluta e l'alienazione in potenza produttiva e strumento della transizione a un altro modo di produzione, mentre la società per azioni e in genere la concentrazione e centralizzazione dei capitali ha mutato in modo radicale la logica della valorizzazione, esaltando il confronto strategico rispetto alla pura razionalità economica e attribuendo ai manager (più che ai detentori di quote di capitale) la funzione di imprenditori schumpeteriani e insieme di agenti strategici.

Il sorgere di nuovi terreni produttivi e logistici non è un'aggiunta alla formazione imperialistica dei monopoli, ma l'avvio di una fusione tecno-politica che determina sia l'autoritarismo politico che il regime globale di sfruttamento. Non a caso ai rapaci baroni del primo imperialismo si sono affiancati e sostituiti i complessi che controllano l'informazione e la distribuzione delle merci, il cosiddetto GAFAM (Google, Apple, Facebook, Amazon e Microsoft), cui corrisponde il BHATX cinese (Baibu, Huawei, Alibaba, Tencent, Xiaomi) – in entrambi i campi con un uso sovradeterminante dell'IA.

La segmentazione delle catene globali di produzione e distribuzione si esprime con un ritorno ai dazi, che alterano i prezzi e li rendono incommensurabili in termini di valori sottostanti, lasciandoli piuttosto definire dai rapporti di forza fra i centri imperiali dove potere politico e multinazionali si compenetrano, continuando a estorcere plusvalore ma gestendolo secondo criteri di razionalità extra-economica. L'imposizione arbitraria di dazi dopo una lunga fase storica di *free trade* è un'estrema conseguenza della finanziarizzazione che spesso accompagna la fine di un ciclo egemonico, secondo in noto assunto di Arrighi. Del resto, gli stati non fanno che applicare su scala maggiore quanto le banche hanno sempre fatto nelle loro acquisizioni di potere, senza curarsi dell'efficienza economica a breve e di locali e temporanee cadute del saggio di profitto.

Nel franare di un ciclo, allora, ogni *clinamen* ha effetti moltiplicatori e l'interrogativo non è tanto se stiamo assistendo o meno a un cambio di fase, quanto se tale cambiamento annuncia un altro ciclo arrighiano all'interno del modo di produzione capitalistico o le doglie di nascita di un nuovo modo di produzione.

Bibliografia

- Althusser, L. (2006a), *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, trad. it. a cura di V. Morfino, in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet. P. Macherey, J. Rancière, *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano.
- Althusser, L. (2006b), *L'oggetto del Capitale*, trad. it. a cura di F. Raimondi, in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet. P. Macherey, J. Rancière, *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano.
- Althusser, L. (2018), *Sur la g n se*, (1966), in * crits sur l'histoire (1963-1986)*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Balibar,  . (2006), *Sui concetti fondamentali del materialismo storico*, trad. it. a cura di A. Pardi, L. Althusser,  . Balibar, R. Establet. P. Macherey, J. Rancière, *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano.
- Harootunian, H. (2015), *Marx after Marx. History and Time in the Expansion of Capitalism*, Columbia University Press, New York.
- Harvey, D. (2024), *A Companion to the Marx's Grundrisse*, Verso, London-New York 2023; trad. it. a cura di E. Giammarco, *Leggere i Grundrisse. Un viaggio negli appunti di Karl Marx*, Alegre, Roma.
- Harvey, D. (2001), *Spaces of Capital, Towards a Critical Geography*, Routledge, New York.

- Hardt, M., Negri, A. (2010), *Commonwealth*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2009; trad. it. a cura di A. Pandolfi, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Feltrinelli, Milano.
- Marx, K. (1969), *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito*, (MEGA, Moskvá 1933), trad. it. a cura di B. Maffi, La nuova Italia, Firenze.
- Marx, K. (1952-1956), *Il Capitale*, I Libro, a cura di D. Cantimori, edizione Rinascita, Roma.
- Marx, K. (1953-1954), *Il Capitale*, II Libro, a cura di R. Panzieri, edizione Rinascita, Roma.
- Marx, K. (1954-1956), *Il Capitale*, III Libro, a cura di M.L. Boggeri, edizione Rinascita, Roma (MEGA, Moskvá 1932 e Dietz, Berlin 1947-194).
- Mezzadra, S. (2020), *Un mondo da guadagnare. Per una teoria politica del presente*, Meltemi, Milano.
- Mezzadra, S., Neilson, B. (2020), *Operazioni del capitale*, manifestolibri, Roma.
- Moulier-Boutang, Y. (2002), *De l'esclavage au salariat: Économie historique du salariat bridé* di, PUF, Paris 1998; trad. it. a cura di L. Campagnano, I. Bussoni e S. Bonura, *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, manifestolibri, Roma.
- Srnicek, N. (2019), *Capitalismo digitale*, trad. it. a cura di C. Capaccio, Luiss University Press, Roma.
- Weber, M. (1961), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922, ed. critica di J. Winckelmann, 1956; ed. it. a cura di T. Bagiotti, F. Casabianca, P. Chiodi, E. Fubini, G. Giordano e P. Rossi, *Economia e società*, ed. Comunità, Milano.

LA RELIGIONE SECONDO MARX:
“OPPIO DEL POPOLO” E “COSCIENZA DELLA TRASCENDENZA”

Abstract: *Marx's Thought on Religion: “the Opium of the People” and “Consciousness of Transcendence”*

In recent years there has been a renewed interest in the theme of religion in Marx at an international level. This article documents its centrality and development outside of obsolete dogmatism or forced ideology. The reconstruction of Marx's itinerary follows the contradictions and turning points that mark his thought from the initial Young Hegelian criticism to Feuerbachism, on the first outline of his historical-materialistic theory in the *The German Ideology* and finally the theory of fetishism in the *Capital*. For Marx, overcoming religious alienation is not the outcome of the conflict between philosophy and theology, as atheism proposes. Religion is a necessary mythology which is not dissolved by the enunciation of its illusory nature. Religion persists as long as non-transparent relationships persist between men and between things and men. In the meantime, full religious freedom must be guaranteed and any coercive intervention in the field of consciousness must be rejected.

Keywords: Alienation, Fetishism, Philosophy, Ideology, Religion

In premessa vorrei rammentare che il mio contributo riprende, ampliandole, pagine di un saggio già edito¹ nato dall'esigenza di illustrare il referente marxiano delle elaborazioni di Antonio Gramsci e Ernesto De Martino sulla religione. I due pensatori, come si sa, hanno diversamente contribuito alla riflessione sulla persistente rilevanza del fatto e dell'esperienza religiosi nel mondo della modernità dispiegata e sulla necessità di riconoscerli.

In questo senso i loro scritti costituiscono magistrali anticipazioni di quel rinnovato interesse per il pensiero di Marx sulla religione (non del marxismo nel suo complesso, come era accaduto all'epoca del dialogo tra credenti e non credenti) che si è registrato sul finire del secolo scorso. Invece di assistere al tramonto o alla scomparsa del fenomeno religioso, come le teorie della modernizzazione autorizzavano a prevedere, abbiamo visto diffondersi credenze e fedi religiose in vesti integralistiche e militanti capaci di mobilitare intere popolazioni e di orientarne l'azione anche in forme violente o terroristiche.

Nello stesso tempo scomparivano dalla scena storica regimi politici che avevano sostenuto una dogmatica dottrina marxista-leninista che era giunta a imporre l'ateismo come credo di Stato.

Così, per un verso, si è riaffacciato l'interrogativo cruciale: se il fenomeno religioso rappresenti un momento transeunte della storia dell'umanità, destinato, con lo sviluppo del sapere filosofico e scientifico e l'affermarsi di moderne condizioni di vita, a declinare oppure si tratti di «un'attività simbolica che ha la propria consistenza, il che significa che per quanto sia socialmente determinata [...] gode di una relativa autonomia»².

Mentre, per un altro, un clima favorevole ha propiziato letture di Marx libere da rigide maglie ideologiche tanto da dar vita a un “Marx revival”³ filologicamente rigoroso e in pari tempo aperto a temi e conflitti del nostro tempo. Dentro questa “riscoperta” è stato facilitato

* Università degli Studi di Napoli L'Orientale.

¹ Izzo (2020).

² Willaime (2006), p. 188.

³ Come recita il titolo del volume curato da Musto (2019).

«[u]n avvicinamento neutrale a Marx»⁴ che ha consentito approcci più attenti allo specifico contenuto della sua critica della religione tradizionalmente trattata come una sorta di “passerella” verso la critica dello Stato e dell’economia politica⁵.

Nonostante non si possa rintracciare in Marx una teoria del religioso, le sue riflessioni sembrano offrire, come scrive Gilbert Achcar, «indizi indispensabili per comprendere questa “rivincita di Dio”»⁶ perché sfuggono a una semplicistica negazione e si misurano invece con la ricerca del suo nocciolo di “verità”.

Una ricerca questa strettamente legata, come vedremo, a quella, teoricamente inquieta e aperta a risultati via via superati, intrapresa da Marx per rinvenire le reali radici dei fenomeni della “falsa coscienza”, delle “illusioni”, delle “ideologie”.

L’evolversi della sua prospettiva ricalca le contraddizioni, gli sviluppi e le svolte che attraversano l’impianto filosofico del suo pensiero dall’iniziale criticismo giovane-hegeliano al feuerbachismo dei *Manoscritti*, al primo delinearsi della sua teoria storico-materialistica nell’*Ideologia tedesca*, fino alla teoria del feticismo nel *Capitale*. L’itinerario marxiano approda alla comprensione che il superamento dell’alienazione religiosa – obiettivo mai scalfito da dubbi o incertezze sia chiaro – non si decide nella sfera della teoria, non è l’esito del conflitto, nel cielo delle idee, tra filosofia e teologia. La religione germina da un bisogno umano alimentato da determinate forme di vita e sono queste che vanno studiate e mutate. L’esistenza del fatto religioso non chiede di essere contrastata sul suo terreno, come intende fare l’ateismo, ma, compreso intellettualmente, va superato nella sfera pratica con il progressivo rivoluzionamento delle relazioni sociali. Sul piano politico, Marx rimarrà sempre fedele al principio che vada comunque garantita la piena libertà religiosa e respinto qualsiasi intervento coercitivo nel campo della coscienza.

1. Marx e i giovani hegeliani

La costellazione politico-intellettuale dei “giovani hegeliani”, a cui aderisce il giovane Marx, rappresenta, nel contesto della Germania “arretrata”, il tentativo di dare al liberalismo e in seguito a un democratismo radicale basi teoriche autonome ricavate dal sistema hegeliano. L’hegelismo che li contraddistingue si manifesta nel convincimento che la filosofia di Hegel rappresenti il momento in cui lo “spirito”, la ragione, la verità-libertà assoluta, che ha animato l’intero svolgimento della storia, giunge alla piena consapevolezza di sé nella trasparenza del concetto. A questo punto la filosofia è compiuta.

Per i giovani hegeliani si tratterà [...] di adeguare ad essa la “vita” [...] Tra il “reale” e il “razionale” si riapre un divario acuto e attuale in cui può inserirsi la critica: la “critica del sussistente” [...] Ma a fondamento di questa critica rimane il razionale e l’idea, di cui è portatore e scopritore il filosofo⁷.

La critica interviene a misurare la distanza tra l’idea e la realtà, completare il disegno che Hegel non ha voluto o potuto condurre a termine mettendone in luce i limiti “conciliativi” che emergono nella sua stessa filosofia, soprattutto in relazione alla religione e alla politica e al rapporto di Stato e Chiesa.

Si tratta di svolgere il principio della libertà che si è affermato nel mondo moderno sino alle sue più concrete implicazioni, criticando quelle istituzioni e quelle forme dello spirito che non corrispondono alla ragione, non sono razionali come lo Stato prussiano e la religione cristiana, o meglio la teologia che vuole affermare il suo predominio sulla filosofia. In Hegel la filosofia, metabolizzando i risultati della Riforma protestante, dell’Illuminismo e della Rivoluzione francese, porta a compimento ciò che, in veste immaginativa, la

⁴ Quante (2018), p. 43; neutrale sì, ma non esente da «pregiudizi perché lo sguardo del lettore sarà sempre guidato dalle esperienze storiche e dai tentativi di trasformare in realtà le teorie marxiane».

⁵ Cfr. Bertrand (1979); La Rocca (1985), Toscano (2010); McKinnon (2005); Boer (2012), (2014); Garsten (2010), pp. 4-33.

⁶ Achcar (2019), p. 380.

⁷ Luporini (1967a), p. XXVI.

religione assoluta, il cristianesimo, aveva annunciato⁸. Sia nella religione che nella filosofia (come anche nell'arte) si tratta sempre del processo dello spirito umano che conosce sé stesso come coscienza della libertà. Ciò che distingue questi diversi momenti è la forma attraverso cui lo spirito consegue la conoscenza di sé: nella religione attraverso rappresentazioni, nella filosofia attraverso concetti. La religione permane e convive con la filosofia in quanto entrambe, soddisfacendo esigenze differenti dello spirito, sono momenti della verità, anche se è nella filosofia che essa raggiunge la assoluta trasparenza del concetto, libera dal condizionamento della rappresentazione sensibile che invece affetta la religione. Ma nello stesso tempo la permanenza della rappresentazione religiosa, del sentimento del divino deve essere assicurata non solo perché gli uomini tutti vivano "la domenica della vita" ma perché si dia filosofia, comprensione concettuale dell'infinita opera dello spirito⁹.

Tra i giovani hegeliani, in prevalenza di formazione teologica, alcuni orientarono la critica verso la rigorizzazione filosofica di Hegel¹⁰. In particolare Bruno Bauer piega il pensiero del maestro verso l'assolutizzazione dell'autocoscienza, la potenza critica che consuma ogni oggettività sostanziale, in particolare quella religiosa. «Solo l'io è per lui [Hegel] la sostanza, è per lui tutto, ma quell'io che ha il diabolico orgoglio di porsi come autocoscienza universale, infinita»¹¹. «La sua [di Hegel] era in se stessa e proprio in quanto tale, la prassi più illimitata e più distruttiva. Essa era già la rivoluzione»¹². Questa lettura di Hegel porta Bauer a considerare la filosofia, ovvero i filosofi, la sola, effettiva energia trasformativa dell'esistente. «La filosofia è critica dell'esistente».

Nella religione i giovani hegeliani vedevano l'ostacolo principale alla realizzazione della libertà e nella sua critica l'oggetto eminente della filosofia, nonché una leva atta ad innescare il processo rivoluzionario di rinnovamento della società tedesca. Se la vera libertà dell'uomo non sta nella libertà religiosa, ma nella libertà dalla religione, la missione dei filosofi critici è di predicare l'ateismo perché solo l'ateismo assicura la vera libertà. Marx condivide questa impostazione che definisce il campo di intervento dei nuovi filosofi-politici, la loro *prassi* specifica e si getta a capofitto nell'attività di critico come giornalista e saggista.

Come scrive a Arnold Ruge: «Due fatti sono indiscutibili: prima di tutto la religione e poi la politica, polarizzano gli interessi principali dei tedeschi d'oggi»¹³ facendo propria la distinzione che assegna la religione alla sfera teoretica dell'uomo mentre la politica ne è il momento pratico¹⁴. E si impegna a condurre la battaglia per la riforma delle coscienze in entrambi i campi.

La riforma della coscienza consiste solo nel rendere il mondo consapevole di se stesso, nel ridestarlo dal suo ripiegamento trasognato, nello *spiegargli* le sue proprie azioni. Come per la critica della religione di Feuerbach, il nostro scopo non è altro che condurre alla forma umana autocosciente tutte le questioni religiose e politiche" Il nostro motto sarà

⁸ Il cristianesimo è la religione assoluta in quanto è l'unica, secondo Hegel, in cui il concetto della religione è divenuto "oggettivo a se stesso" ovvero, nel simbolo trinitario, l'identità risulta mediata in sé stessa.

⁹ Hegel (2003), p. 64.

¹⁰ Una rigorizzazione filosofica che se contesta l'unione di divino e umano in una sola figura e nega sul piano storico e filologico la divinità di Cristo, attua di fatto una dislocazione della filosofia dall'idealismo all'umanesimo. Se il senso fondamentale di tale operazione «volge nel verso di un processo di laicizzazione e di desacralizzazione dell'intera cultura tedesca, implica, viceversa, anche un processo di *idealizzazione* e *spiritualizzazione* dell'umano» (Finelli, 1994, p. 138).

¹¹ Bauer (1966), p. 126.

¹² Ivi, p. 141 e più avanti: «Non ci possiamo quindi stupire per il fatto che Hegel veda nella Rivoluzione francese, in questa opera di una filosofia atea, il più grande evento della storia, che la consideri la redenzione dell'umanità e l'azione nella quale la filosofia ha pienamente dimostrato la sua vocazione a dominare il mondo» (ivi, p. 144).

¹³ Marx (1976), p. 155.

¹⁴ Ivi, p. 156: «Come la religione è l'indice delle battaglie teoretiche degli uomini, lo *Stato politico* lo è delle loro battaglie pratiche».

quindi: riforma della coscienza non mediante dommi, bensì l'analisi della coscienza mistica oscura a se stessa, sia che si presenti in modo religioso, sia in modo politico¹⁵.

Ma già in questa fase iniziale di intensa collaborazione egli segna una presa di distanza piuttosto significativa proprio in tema di critica della religione. Nella lettera a Ruge del novembre 1842 Marx segnala il suo dissenso dalla battaglia “teologica” condotta contro la religione:

Richiedevo poi che la religione fosse criticata entro la critica della situazione politica, anziché la situazione politica entro la religione [...] poiché la religione, in sé priva di contenuto, vive non del cielo, ma della terra, e con il dissolversi della realtà distorta, di cui essa è la *teoria*, crolla da sé. Infine volevo che, se si doveva parlare di filosofia, ci si baloccasse meno con l'*etichetta* “ateismo” [...] e si portasse piuttosto il contenuto della filosofia tra il popolo. Voilà tout¹⁶.

In questo brano si affaccia già il motivo della dimensione terrena a partire dalla quale intendere il fenomeno religioso, ma appena alluso mentre è chiaro e forte il dissenso dalla chiusura della filosofia nell'ambito della disputa teologica e dalla riduzione del suo potere critico alla proclamazione dell'ateismo, mentre è all'ordine del giorno, dopo Hegel, la sua realizzazione. Ne risulterebbe una negazione della religione soggettiva, intellettualistica e non invece, hegelianamente, il risultato di sviluppi della cosa stessa.

La filosofia si è mondanizzata, e la dimostrazione più convincente di tale fatto è che la coscienza filosofica è coinvolta non solo esteriormente, ma anche interiormente, persino nel tormento della lotta¹⁷.

Se la filosofia, e lo Stato, non possono rimanere appannaggio dei pochi che nel pensiero attingono la grandezza dello Spirito (la costituzione finita/infinita dell'uomo), la filosofia deve realizzarsi (e lo Stato deve democratizzarsi) ma ciò comporta il contatto con la sfera del sentire, dell'immaginazione, cioè con la necessità della rappresentazione sensibile dell'idea, da qui l'inevitabile e inquieto interrogarsi sulla religione e il suo rifiuto dell'ateismo.

Atteggiamento che Marx conservò lungo tutto l'arco della sua attività. Quando si trattò di decidere l'affiliazione alla Prima Internazionale dell'Alleanza bakuniniana, il cui programma prevedeva al suo primo punto, la dichiarazione di ateismo¹⁸ la domanda, come è noto, fu respinta dal Consiglio generale all'unanimità. «L'Internazionale dei lavoratori non ha alcuna confessione religiosa», pare avesse sentenziato il suo membro più influente. «Neppure l'ateismo»¹⁹.

Mais, à la différence des ces théoriciens, sa [de Marx] préoccupation est moins de *dénoncer la fausseté de la religion que de montrer la vérité qu'elle recèle, en quelque sorte, de façon indirecte*²⁰.

2. Dalla *Questione ebraica* ai *Manoscritti: Feuerbach*

Il confronto con Bauer, che segnerà il suo definitivo allontanamento dalla critica giovanegheliana, Marx lo sviluppa nei due articoli sulla *Questione ebraica*²¹ e nelle feroci

¹⁵ Ivi, pp. 82-83.

¹⁶ Marx (1980), p. 414.

¹⁷ Marx (1976a), p. 80.

¹⁸ «L'Alleanza si dichiara atea; persegue l'abolizione dei culti, la sostituzione della scienza alla fede e della giustizia umana a quella divina».

¹⁹ Disegni (2023), p. 97.

²⁰ Bertrand (1979), p. 46.

²¹ Marx sottopone a una puntuale analisi critica i due articoli *Il problema ebraico* e *La capacità degli ebrei e dei cristiani d'oggi di diventare liberi* in cui Bruno Bauer sostiene che lo Stato cristiano non può per la sua

polemiche che ne seguirono di cui è documento di particolare brillantezza la *Sacra famiglia*, scritta in collaborazione con Engels.

Nel primo articolo compare per la prima volta la distinzione tra “emancipazione politica” dalla religione ed “emancipazione umana”, un concetto nuovo che unito a quello di specie (*Gattung*) segnala il crescente influsso delle categorie feuerbachiane sull’impianto critico di Marx. La via battuta da Bauer per risolvere la questione ebraica, ovvero il contrasto religioso tra ebrei e cristiani, consiste nell’idea della rinuncia di entrambi alla religione così da accedere entrambi alla emancipazione politica. In realtà, secondo Marx, egli «identifica la soppressione politica della religione con la soppressione semplice e immediata di essa», scambia cioè l’emancipazione dalla religione del moderno Stato politico con la reale emancipazione umana dalla religione. Il soggetto che si libera dalla religione è lo Stato non l’uomo.

La religione è appunto il riconoscersi dell’uomo per via indiretta. Attraverso un *mediatore*. Lo Stato è il mediatore tra l’uomo e la libertà dell’uomo. Come Cristo è il mediatore che l’uomo carica di tutta la sua divinità, di tutto il suo *pregiudizio religioso*, così lo Stato è il mediatore nel quale egli trasferisce tutta la sua mondanità, tutta la sua *spregiudicatezza umana*²².

Nel secondo scritto la polemica contro Bauer è specificamente rivolta a criticare il carattere esclusivamente religioso della questione ebraica cercando, anche qui, di portarne alla luce il fondamento mondano, storico. È interessante accennarne perché, nello sforzo di sfuggire al terreno religioso su cui Bauer trattiene la questione dell’ebraismo, Marx dilata e allegorizza la presenza dell’ebreo nel mondo moderno fino a farne la sostanza reale della società civile borghese. Il problema sta nello spiegare il mistero dell’esistenza e conservazione della religione ebraica. Infatti dal punto di vista teologico cristiano l’ebraismo avrebbe dovuto esaurirsi con la comparsa del cristianesimo. Ma l’opinione ortodossa sostiene che l’ebraismo si è conservato malgrado la storia a conferma della maledizione divina. Trattando l’ebraismo come questione esclusivamente religiosa, questa superstizione, sostiene Marx, si ripresenta in Bauer come prova sensibile contro la rivelazione cristiana.

Attingendo alla filosofia della storia di Hegel²³, Marx delinea una diversa spiegazione della presenza della questione ebraica nel mondo moderno: l’ebreo si è conservato non malgrado la storia ma grazie alla storia. Egoismo, particolarità, atomismo e dominio del bisogno pratico i tratti che definiscono la figura marxiana dell’ebreo²⁴, sono diventati le potenze esclusive di una società governata e mediata dal denaro.

Questa è la traduzione realistica dell’esistenza e conservazione dell’ebraismo, invece di spiegare l’ebreo moderno con la religione come fa Bauer, occorre per Marx spiegare la tenace vita ebraica con gli elementi pratici della società civile moderna i quali trovano «in quella religione un riflesso *fantastico*»²⁵.

Bauer doveva restaurare «l’opposizione religiosa nella opposizione tra il rapporto dell’ebreo e quello del cristiano con la religione critica: l’*ateismo*, l’ultimo grado del *teismo*, il riconoscimento negativo di Dio»²⁶.

Mentre occorre superare l’ebraismo della società civile, cioè il sistema del denaro.

stessa natura emancipare l’ebreo che, a sua volta, per sua natura non può essere emancipato. «La forma più rigida del contrasto tra l’ebreo e il cristiano è il contrasto *religioso*. Come si risolve un contrasto? Rendendolo impossibile. Come rendere impossibile un contrasto *religioso*? *Eliminando la religione*» (Marx, 1976b, p. 160).

²² Marx (1976b), p. 165.

²³ Hegel definiva l’ebraismo “la religione del bisogno pratico e dell’egoismo”.

²⁴ Il principio mondano dell’ebraismo è il “bisogno *pratico*, l’*egoismo*” (Marx, 1976b, p. 184).

²⁵ Marx-Engels (1972a), p. 122.

²⁶ *Ibidem*.

L'alienazione è la pratica dell'espropriazione. Come l'uomo, fino a che è schiavo del pregiudizio religioso, sa oggettivare il proprio essere soltanto facendone un *estraneo* essere fantastico, così sotto il dominio del bisogno egoistico, egli può operare praticamente [...] ponendo i suoi prodotti, come la propria attività, sotto il dominio di un essere estraneo [...] il denaro²⁷.

Appare qui il parallelo tra alienazione religiosa in Dio e alienazione/espropriazione dell'attività umana nel denaro. La ricerca del fondamento mondano della alienazione religiosa ha condotto Marx, supportato dall'antropologia essenzialistica di Feuerbach, sulla soglia della critica economica, alle soglie dei *Manoscritti economico-filosofici*. Infatti il modello di critica è cambiato. È nell'armamentario critico e positivo della filosofia di Feuerbach che Marx trova ciò che gli appare garantire la fuoriuscita definitiva dal cielo della speculazione e un integrale approdo terreno, umanistico-antropologico. Il concetto di essenza generica umana (la *Gattung*) e i moduli logici dell'alienazione o oggettivazione di essenza e del rovesciamento di soggetto e predicato costituiscono appunto la chiave feuerbachiana con cui Marx intende svelare il “segreto” della religione. E liberarsi in un colpo da Bauer e da tutti i “critici critici” ma anche dal peso speculativo della dialettica del *Geist* hegeliano, così presente nella critica giovane-hegeliana.

Marx fa proprio il nucleo centrale della critica di Feuerbach della religione: l'idea che sia una manifestazione dell'alienazione umana, una proiezione fantasiosa di bisogni, capacità e poteri umani, nonché una confessione dei desideri umani di sovranità, libertà e unione con gli altri.

Da un lato, essa scaturisce dal potere della coscienza umana di trascendere la finitezza dell'esistenza individuale e di aprire all'uomo la consapevolezza di sé come specie (*Gattung*). Dall'altro questo stesso potere, peculiare dell'uomo, di comprendere sé stesso come specie è, paradossalmente, ciò che induce l'invenzione di Dio.

L'umanesimo essenzialistico di Feuerbach “svela” che Dio non è altro che la proiezione alienata dell'essenza umana, della natura universale dell'uomo riflessa in un ente estraneo:

L'uomo – questo è il mistero della religione – proietta il proprio essere fuori di sé e poi si fa oggetto di questo essere metamorfosato in soggetto, in persona; egli si pensa, ma come oggetto del pensiero di un altro essere, e questo essere è Dio²⁸.

Gli esseri umani, grazie alla infinità del genere, sono perciò capaci di commettere quello che Feuerbach concepisce come l’“errore” della religione.

Il cuore della critica teorica di Feuerbach consiste nella scoperta che al centro della filosofia speculativa e della religione agisce la logica dell'inversione soggetto predicato e che è compito della filosofia positiva invertire l'inversione e restaurare i reali rapporti.

La nuova storia inizierà con la presa di coscienza di questa oggettivazione estraniante e con il suo ribaltamento: l'umanesimo al posto della teologia e della filosofia teologizzante:

Una nuova era nella storia del mondo inevitabilmente ha inizio con l'aperto riconoscimento che la coscienza di Dio null'altro è che la coscienza della specie; che l'uomo può e deve superare i limiti della propria individualità e personalità, ma non le leggi e gli attributi essenziali della propria specie[...] ciò che per la religione è il termine secondo, l'uomo, deve perciò essere posto e riconosciuto come termine primo... *Homo homini deus est*: questo è il nuovo punto di vista, il supremo principio pratico che segnerà una svolta decisiva nella storia del mondo²⁹.

²⁷ Marx (1976b), p. 189.

²⁸ Feuerbach (1994), p. 35.

²⁹ Ivi, pp. 285-286.

Il contenuto di verità che Marx trattiene della critica feuerbachiana è che la religione, in particolare il cristianesimo, sia la forma “alienata” della autocomprensione della natura infinita dell’umanità e quindi della sua non risoluzione nella mera dimensione dell’empirico, dell’utile, insomma del suo carattere immanente trascendente.

La *Gattung*, l’essenza generica, è la traduzione “umanistica” del *Geist* hegeliano, che non trovando realizzazione sul piano storico viene perciò proiettata nell’al di là, in un ente estraneo.

Tuttavia, Marx non condivide la via relativamente semplice, e in ultima analisi idealistica, che Feuerbach indica per il superamento della religione. Anche in lui il processo di disalienazione rimane chiuso dentro il circolo della coscienza che appare indipendente dagli assetti sociali storicamente determinati. In altri termini Feuerbach non può dare seguito alla sua intuizione secondo cui la religione riflette, capovolgendola, la vita materiale dell’uomo, perché il suo materialismo si rivela rozzo e astorico nel trattare bisogni e desideri degli uomini in termini metafisici anziché come storicamente prodotti e organizzati. Quindi Marx non si arresta al disvelamento feuerbachiano, ma avanza l’interrogativo del perché gli uomini avvertono la necessità di alienare la propria essenza generica in un’entità estranea e dominatrice:

Il fondamento della critica irreligiosa è: *l’uomo fa la religione*, e non la religione l’uomo. Infatti, la religione è la coscienza di sé e il sentimento di sé dell’uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso. Ma *l’uomo* non è un’entità astratta posta fuori del mondo. L’uomo è il *mondo dell’uomo*, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo*, poiché essi sono un *mondo capovolto*. La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo point d’honneur spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne completamento, il suo universale fondamento di consolazione e di giustificazione. Essa è la *realizzazione fantastica* dell’essenza umana, poiché l’*essenza umana* non possiede una realtà vera. La lotta contro la religione è dunque, mediatamente, la lotta contro *quel mondo*, del quale la religione è l’*aroma* spirituale.

La miseria *religiosa* è insieme *l’espressione* della miseria reale e la *protesta* contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l’*oppio* del popolo.

Eliminare la religione in quanto *illusoria* felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità *reale*. L’esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è *l’esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni*. La critica della religione, dunque, è, in *germe*, la critica della *valle di lacrime*, di cui la religione è l’*aureola*³⁰.

La religione è «coscienza capovolta» del mondo perché il mondo è capovolto.

Il fondamento della religione è mondano, reale, va cercato nella realtà sociale, come Marx aveva scritto riguardo all’ebraismo «il mistero della religione ebraica» va spiegato «con gli ebrei reali [...]». L’ebraismo reale è prodotto dalla vita civile moderna, dal sistema del denaro»³¹.

Se la filosofia (hegeliana) ha mostrato la potenza creatrice e costruttrice del pensiero, dello spirito, calando il divino dal cielo sulla terra, dall’eterno alla storia consentendone la mondanizzazione, l’opera critica non consiste, come fanno Bauer e Feuerbach, nel dissolvimento della religione nella filosofia attraverso lo svelamento della sua radice umana ma nella attivazione del contenuto di verità della religione in funzione critica verso l’apparente universalismo filosofico. La filosofia non è davvero tale, cioè non è piena e reale universalità, se permane accanto ad essa il “grido” e il “sogno” della religione. Non si produce coincidenza di individuale e universale, solo perché è stato svelato il meccanismo

³⁰ Marx (1976c), pp. 190-191.

³¹ Marx-Engels (1972a), p. 121.

di alienazione della *Gattung* in un ente estraneo, secondo il modulo critico feuerbachiano. Non ci si può appropriare realmente dell'essenza umana, innalzando effettivamente il particolare a universale, dal momento che il mondo reale è effettivamente alienato, è scisso al suo interno e la religione ne è la denuncia.

E proprio per questo la posizione di Marx è molto più complessa e ricca di quanto una vulgata semplificatrice abbia voluto leggere in espressioni famose come la religione «oppio dei popoli»³², insomma la religione rappresenta per lui una questione per certi aspetti aperta sia sul piano storico che su quello teorico.

E infatti si ripresenterà in altra forma quando Marx abbandonerà la dialettica semplificata del rovesciamento di soggetto e predicato e di disvelamento del meccanismo di alienazione di sé nell'altro da sé che vede protagonista un soggetto umano metafisicizzato³³.

3. Ideologia tedesca e abbandono della *Gattung*

Con la critica dell'essenzialismo naturalistico di Feuerbach (soprattutto con le *Tesi* e l'*Ideologia tedesca*) a vantaggio di una visione contraddittoria del fondamento mondano e di un'idea storico relazionale della natura umana – una realtà ontologicamente aperta, non predeterminata ma plasmata dalla cultura e dalla storia-, si apre un orizzonte del tutto nuovo e l'impianto della critica della religione costruita sulla *Gattung* viene travolto.

Feuerbach prende le mosse dal fatto dell'auto-estranazione religiosa, della duplicazione del mondo in un mondo religioso e in uno mondano. Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano. Ma il fatto che il fondamento mondano si distacchi da se stesso e si costruisca nelle nuvole come un regno fisso e indipendente è da spiegarsi soltanto con l'auto-dissociazione e con l'auto-contraddittorietà di questo fondamento mondano. Questo fondamento deve essere perciò in se stesso compreso nella sua contraddizione, quanto rivoluzionato praticamente³⁴.

E nella VI Tesi si sostiene: «Feuerbach risolve l'essere religioso nell'essenza *umana*. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali»³⁵.

La VI tesi colpisce in radice l'essenzialismo naturalistico di Feuerbach: l'universalità non è una astrazione immanente al singolo, ma è data dall'insieme dei rapporti sociali, dalle connessioni storico-sociali in cui l'individuo è collocato e con cui interagisce. Da questo momento in poi per Marx non si tratterà più di dedurre da un'essenza umana presupposta i processi e i meccanismi di alienazione e estraneazione ma di produrre la teoria dei rapporti sociali la cui contraddittorietà è all'origine di fenomeni alienanti.

³² Quando Marx si servi della metafora, l'oppio era usato come farmaco, quindi la religione, oppio dei popoli, non significa tanto uno stordimento quanto un lenitivo delle sofferenze.

«In the nineteenth century opium expressed the immiserization of the people. Opium use increased with declining conditions for the working class: more health problems, and the outbreaks of epidemics such as cholera. As Engels, for example, pointed out in *The Condition of the English Working Classes* (1845), declining health was directly related to the ravages of capitalist relations. Opium thus "expressed" in an indirect way the ravages of capitalism on the health and well being of the population, but most particularly the workers. Similarly, the "dosing" of children with opium, expressed the miserable lot working class children, due to their parents prolonged and ever increasing hours of labour outside the home» (McKinnon, 2005, p. 25).

³³ Nella lettura di Löwith «Hegel stabilisce le determinazioni propriamente *metafisiche* dell'uomo, che lo pongono ancora come qualcosa di incondizionato, e non lo determinano *antropologicamente* secondo il punto di vista condizionato dell'uomo finito, come avverrà da Feuerbach in poi. Soltanto con questo uomo, riferito a se stesso, sorge la vera e propria *problematica* dell'uomo [...] La determinazione universale ed essenziale dell'uomo è e rimane quindi, secondo la teologia filosofica di Hegel, nel fatto che l'uomo è spirito (*logos*) inteso cristianamente, e non un semplice uomo terreno e indigente. L'essere uomo secondo la rappresentazione, in quanto soggetto di diritti e di bisogni terreni, si subordina alla determinazione "ontologica" in senso cristiano dell'uomo, che è il suo "concetto"» (Löwith, 1974, pp. 458-459). Al di là della torsione teologizzante di Löwith, rimane che il *logos*, meglio il *Geist*, hegeliano è pensiero che costruisce storia ed è il divino dell'uomo. Il *Geist* non è direttamente traducibile nella *Gattung*, non è antropologizzabile, pena la cattiva infinitizzazione del finito.

³⁴ Marx (1972), p. 4.

³⁵ *Ibidem*.

Ne *L'ideologia tedesca* Marx e Engels si misurano con questo inedito compito e provano a elaborare la teoria del materialismo storico evitando il supporto dell'essenzialismo e dell'antropologismo filosofici per cogliere nei rapporti sociali di produzione la specifica logica contraddittoria generatrice dell'immagine capovolta della realtà³⁶. Comincia a prendere corpo la teoria marxiana delle ideologie.

In questo quadro concettuale mutato come definire la specificità delle rappresentazioni religiose? La religione appartiene alla sfera ideologica, ma l'ideologia non è *ipso facto* religione. C'è una differenza che nasce dalla specificità del contenuto religioso. Benché prometta una felicità illusoria, la religione non è totalmente immaginaria. Non è né un artificio né un semplice ausiliario dell'alienazione economica, pur non avendo alcuna forza propulsiva storica³⁷.

Una enigmatica frase-frammento dell'*Ideologia tedesca* è tesa a definire il proprio del fenomeno religioso collocato nella «coscienza della trascendenza» che corrisponde all'istanza del «dovere» «La religione è a priori la coscienza della *trascendenza*, [cioè] risulta dal dovere *reale*»³⁸. Il problema che ora viene a configurarsi viene così espresso da Marx:

Gli individui sono sempre partiti da se stessi, prendono sempre le mosse da se stessi. I loro rapporti sono rapporti del loro reale processo di vita. Come accade che i loro rapporti si rendano autonomi contro di loro? che le potenze della loro stessa vita diventano strapotenti contro di loro?³⁹

Anche se Marx, a differenza di Engels, non riprenderà in modo esplicito il tema, la religione continua a rappresentare per lui l'ambito privilegiato in cui smontare il meccanismo dell'ideologia in generale o più esattamente egli avverte che l'analogia religiosa costituisce un potente ausilio per illustrare il processo di autonomizzazione che caratterizza la società capitalistica in cui gli uomini sono dominati da un'astrazione⁴⁰.

Una considerazione particolare va fatta riguardo al *Manifesto* dove, come ben si sa, Marx e Engels enfatizzano la forza travolgente con cui il capitale strappa il velo ideologico della religione che copriva lo sfruttamento feudale presentando tutte le condizioni di vita nella fredda e brutale luce dei rapporti monetari. Ricordiamo uno degli iniziali e più famosi passaggi:

Dove ha raggiunto il dominio, la *borghesia* [...] ha lacerato spietatamente tutti i variopinti vincoli feudali [...] e non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse,

³⁶ Marx-Engels (1967a), p. 13: «La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico».

³⁷ «En fait, les représentations religieuses ont pour fondement une double exigence. Cette exigence est le besoin pratique des hommes de s'assurer la maîtrise de leur propre vie, et le besoin théorique de comprendre leurs rapports avec la nature, les autres hommes, la société tout entière [...] L'étrangeté et l'extériorité sont la contrepartie, l'expression inversée du sentiment qu'ont les hommes de ne pas être les auteurs des processus où ils sont engagés» (Bertrand, 1979, p. 66).

³⁸ Marx-Engels (1967a), p. 69.

³⁹ Ivi, pp. 69-70. Löwith (1974), pp. 517-518: «La religione diventa una parte integrante nella dottrina delle «ideologie». La religione per altro può mostrarsi come ideologia solo quando il mondo in quanto tale sia mondano [...] Mentre quindi Feuerbach aveva voluto scoprire soltanto il cosiddetto nucleo terreno della religione, per Marx tutto sta nello sviluppare in direzione inversa, da una analisi storica dei rapporti terreni di vita, quali miserie e quali contraddizioni nel campo dei rapporti di questo mondo rendono possibile e necessaria la religione. Si tratta di spiegare perché la base terrena si stacchi in genere da sé, per innalzarsi a un mondo diverso da questo terreno. Feuerbach non poté spiegare ciò, poiché teneva ancora per certo che l'«essenza» umana, cioè qualcosa di essenziale nell'uomo, si esprima nella religione, per quanto «indirettamente».

⁴⁰ Nell'articolo *Beyond Abstractions...* l'autore condivide l'indicazione di Derrida riguardo a «the absolute privilege that Marx always grants to religion, to ideology as religion, mysticism, or theology, in his analysis of ideology in general; at least if by privilege we understand the necessity of the religious "analogy", for grasping the process of autonomisation that characterises a society – that of capitalism – in which men are dominated by abstractions» (Toscano, 2010, p. 25).

il freddo “pagamento in contanti” [...] In una parola: ha messo lo sfruttamento aperto, spudorato, diretto e avido al posto dello sfruttamento mascherato d’illusioni religiose e politiche⁴¹.

Si potrebbero intendere questi giudizi sulla forza desacralizzante del capitale come riconoscimento del fatto che il capitale non si maschera ma si presenta in forma laica e trasparente o che la sua azione di secolarizzazione del mondo rivela la verità della storia e dell’esistenza umana. Ma in realtà, ciò che è ritenuto sacro non viene rivelato, riportato alla sua verità mondana dal capitale, ma profanato, violato con brutalità in nome del profitto, del suo ordine e dei suoi valori.

E in effetti questa “profanazione” (Wendy Brown)⁴² non ha il potere di eliminare il bisogno religioso, si limita a trasformarlo.

4. Il feticismo delle merci

Il tema del feticismo, con l’analogia tra il denaro e Dio che emerge negli scritti di critica dell’economia politica, rinvia alla teoria dell’ideologia, in quanto teoria delle “astrazioni reali” prodotte da determinate relazioni sociali. Teoria dell’alienazione religiosa teoria dell’ideologia e teoria del feticismo compongono una sequenza teorica che dà conto di quanto la meditazione di Marx si sviluppi intorno alla questione di come e perché il fondamento reale (essenza) produca immagini distorte (apparenza), di come e perché la coscienza (sia comune che filosofica e scientifica) si inganni o sia ingannata su di sé e sul mondo.

Il feticismo è termine e tema ripreso da un testo di Benjamin Constant, da lui letto già nel 1842⁴³, ma con un significato opposto a quello del francese⁴⁴. Constant valuta positivamente il feticismo nella formazione del sentimento religioso dei selvaggi in quanto alimenta la capacità di distanziarsi dalle proprie immediate inclinazioni e di affermare se stessi contro tali inclinazioni, e quindi il feticismo suggerisce l’idea di autonomia e autosacrificio, di trionfo sull’immediatezza degli appetiti. Per Marx, invece, il feticismo è la forma opaca e “cosale” ma necessaria dell’apparire di determinate relazioni sociali, quindi non illusione della coscienza, ma reale manifestazione fenomenica di un’essenza (struttura).

Nel libro I del *Capitale* Marx, per svelare l’arcano della forma di merce, una cosa «sensibile sovrasensibile», si vede costretto a ricorrere all’analogia con il fenomeno religioso – a quella complessa struttura che aveva appreso a decrittare in gioventù – dato che non trova calzante il paragone con il fenomeno visivo che è un «rapporto fisico tra cose fisiche», mentre con la merce si ha un rapporto tra una cosa fisica e qualcosa che fisico non è:

A prima vista, una *merce* sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Finché è valore d’uso non c’è nulla di misterioso in essa [...] Ma appena si presenta come *merce*, il tavolo si trasforma in una cosa sensibilmente sovrasensibile⁴⁵.

⁴¹ Marx-Engels (1967b), p. 103.

⁴² Cfr. Brown (2017-2018).

⁴³ Constant (1999). Marx conosce questo testo, prova ne è l’articolo sulla *Rheinische Zeitung* supplemento del 10 luglio 1842 dove sviluppa la critica all’articolo di fondo del n. 179 della *Kölnische Zeitung* e accenna al feticismo religioso. Marx lo aveva letto in preparazione di un saggio con Bauer sulla Dottrina della Religione e dell’arte in Hegel valutata dal punto di vista della fede, mai realizzato.

⁴⁴ A sua volta Constant aveva attinto all’opera di Ch.de Brosse (1760), *Du culte des dieux fetiches* dove si legge «I negri dell’Africa occidentale sino alla Nubia adorano divinità che gli Occidentali chiamano *feticci*, termine che i nostri commercianti in Senegal hanno forgiato dal portoghese *Fetisso*, cioè *cosa fatata, incantata, divina o che dà oracoli*, dalla radice latina *Fatum, fanum, fari*. Questi feticci sono i primi oggetti materiali che questi popoli scelsero e fecero consacrare dai sacerdoti» (Brosse, 1760, p. 18). Sulle avventure del concetto di feticismo da De Brosse a Marx e Freud, attraverso il complesso processo che trasforma l’etnografia in storiografia, è da vedere il sempre valido volume di Alfonso M. Iacono (1985).

⁴⁵ Marx (1964), p. 103. Scrive Iacono (1985) «La funzione critica e descrittiva del feticismo dipende direttamente dal suo valore analogico» (p. 235), infatti «Applicare il feticismo al mondo delle merci significa

È la forma di merce, cioè il presentarsi della cosa tavolo non per l'uso ma per lo scambio, ad attuare questa metamorfosi, a trasformare un oggetto sensibile nel guscio di una sostanza invisibile, sovrasensibile, una sostanza "metafisica", "teologica".

L'arcano della forma di merce consiste [...] nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro[...] Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili, cioè sociali[...] Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Qui i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così nel mondo delle merci fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che si appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci⁴⁶.

Marx evoca la "regione nebulosa" della fede religiosa, dove agiscono entità autonome prodotte dall'immaginazione degli uomini, per servirsi di un tipo di procedimento più noto che, per similitudine, aiuti a spiegare la fantasmagoria del mondo delle merci. Similitudine non identità, perché qui non si tratta dell'alienazione di essenza feuerbachiana o di una proiezione delle forze essenziali degli uomini in un ente estraneo, immaginario, sovrasensibile.

Qui sono le cose a diventare concrezioni di determinate relazioni sociali fra gli uomini al punto che queste sembrano magicamente appartenere loro per natura. La forma di merce ha questa capacità di agire sugli individui come uno specchio, che, riflettendo i caratteri sociali del loro lavoro, li dissimula, facendoli apparire elementi naturali.

Ecco la credenza feticistica in poteri, virtù sovrannaturali posseduti da un oggetto trasformato in idolo. Siamo sempre nel campo dell'inversione religiosa ma a beneficio di una cosa invece che di un'idea trascendente, di idoli invece di Dio.

Ma questa metamorfosi accade senza che intervengano le illusioni della coscienza, anche perché, nel *Capitale*, gli individui si presentano come "Charaktermasken", semplici portatori (Träger) di categorie economiche e non depositari di un'essenza umana presupposta.

«Quindi a questi ultimi [i produttori] le relazioni sociali dei loro lavori privati *appaiono* come quel che *sono*, cioè, non come rapporti immediatamente sociali fra persone nei loro stessi lavori, ma anzi, come *rapporti di cose* fra persone e *rapporti sociali fra cose*»⁴⁷.

L'apparenza non altera, non deforma, fa apparire la realtà così come è, per cui nel *Capitale* non funziona più la logica dell'inversione soggetto predicato secondo la quale basterebbe rimettere i rapporti nel senso giusto per renderli trasparenti⁴⁸. Non agisce quella logica perché il feticismo non è parte di un processo che vede a suo fondamento l'istanza antropologica ma è momento della costituzione di un mondo e di una storia che ha a suo soggetto il capitale.

Il feticismo che Marx ha rivelato non è una forma di ideologia, e nemmeno di manipolazione. Marx lo ha definito come «forma oggettuale di una cosa prodotta dalla struttura sociale di produzione di merci»⁴⁹.

porsi idealmente al di fuori dell'oggetto osservato[...] a partire dalla trasposizione del mondo della religione primitiva a quello capitalistico» (ivi, p. 234).

⁴⁶ Marx (1964), pp. 104-105.

⁴⁷ Ivi, p. 105.

⁴⁸ Basso (2012), in particolare il primo capitolo dedicato al feticismo nel *Capitale*.

⁴⁹ Heinrich (2018-2019), p. 82. Non concorda con queste letture Finelli (2014) che ritrova anche nell'analisi del feticismo il retaggio feuerbachiano dell'inversione soggetto predicato a base antropologica (cfr. Finelli, 2014, pp. 135-137).

Infatti il tema del feticismo ritorna nel terzo libro a suggellare la dialettica di un'apparenza che mentre manifesta la realtà della sua essenza la dissimula e la inverte: la “formula trinitaria” e il mondo “stregato e capovolto” in cui si aggirano i fantasmi di *Monsieur le Capital* e di *Madame Terre*⁵⁰. Il carattere feticistico che Marx attribuisce al movimento del capitale consiste nella sua misteriosa capacità di autoriprodursi accrescendosi.

Nella interpretazione della religione di stampo feuerbachiano, alienazione/estraneazione dell'essenza generica (*Gattung*) in Dio, Marx conserva alla religione una sua specificità, una sua idealità: è la forma “alienata” della autocomprensione della natura infinita dell'umanità. Mentre nella sua riconduzione a ideologia (astrazione/alienazione, feticismo), la religione risulta solo un esempio particolarmente efficace per illustrare il meccanismo di inversione e reificazione ideologica, il riferimento religioso infine è usato come una sorta di supporto esplicativo del feticismo della forma di merce, il nuovo idolo.

Dal Dio della teologia cristiana, dalla spiritualità della più alta speculazione filosofica, il mondo delle merci ci riporta all'idolatria.

Resta fermo che per Marx la religione è una mitologia necessaria che non viene dissolta con l'enunciazione della sua illusorietà ma che permane finché persistono rapporti alienati, non trasparenti tra gli uomini e tra le cose e gli uomini.

L'ateismo non è un obiettivo, il superamento dell'alienazione avviene in un processo in cui gli uomini associandosi si riconoscono reciprocamente la propria comune natura finita/infinita senza ridursi a “mezzi”. L'abbandono della religione da parte del proletariato è affidato agli sviluppi empirici che devono superare lo iato tra emancipazione politica e emancipazione umana, tra secolarizzazione dello stato e liberazione sociale, tra il brutale realismo del capitale e la compiuta trasparenza del comunismo.

La religione dunque permane fino a che dura questo processo, anzi può esserne la sentinella che veglia per impedirne la caduta nella sfera della mera finitezza. Mentre il sogno “illuminista”, in una tonalità roussoviana, residua nella aspirazione marxiana a una società in cui le relazioni tra gli uomini e tra gli uomini e la natura abbiano finalmente acquisito totale trasparenza e razionalità.

Bibliografia

- Achcar, G. (2019), *Religione*, in M. Musto (a cura di), *Marx Revival. Concetti essenziali e nuove letture*, Donzelli Editore, Roma.
- Basso, L. (2012), *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*, ombre corte, Verona.
- Bauer, B. (1966), *La tromba del giudizio universale contro Hegel ateo ed Anticristo. Un ultimatum*, in *La sinistra hegeliana*, trad. it. a cura di C. Cesa, Laterza, Bari.
- Bertrand, M. (1979), *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Editions Sociales, Paris.
- Boer, R. (2012), *Criticism of Earth: On Marxism and Theology IV*, Brill, Leiden.
- Boer, R. (2014), *In the Vale of Tears: On Marxism and Theology V*, Brill, Leiden.

⁵⁰ Marx (1970), p. 940: «Abbiamo già dimostrato a proposito [...] [del]la merce e il denaro, il carattere mistificante che trasforma i rapporti sociali [...] in proprietà di queste cose stesse (merce) e ancora in modo più accentuato il rapporto di produzione stesso in una cosa (denaro)». Nella trinità economica capitale-interesse, terra-rendita fondiaria, lavoro-salario «la mistificazione del modo di produzione capitalistico, la materializzazione dei rapporti sociali, la diretta fusione dei rapporti di produzione materiali con la loro forma storico-sociale è completa: il mondo stregato, capovolto in cui si aggirano i fantasmi di *Monsieur le Capital* e *Madame la Terre*, come caratteri sociali e insieme direttamente come pure e semplici cose» (ivi, p. 943).

«Il termine “feticismo” sta a indicare tutte le situazioni in cui i rapporti di classe, nell'ambito dell'ideologia dominante, assumono una forma cosale, *dingliche*. Infatti, nella rappresentazione feticizzata degli agenti impegnati nel sistema capitalistico, tutto accade come se il valore in più creato nel processo di produzione e di circolazione delle merci, il plusvalore, fosse originato dal capitale stesso e non dal lavoro, come se esso fosse una proprietà misteriosa, autonoma, enigmatica del capitale, e non il frutto di un rapporto sociale fra la classe capitalista e quella operaia, sulla base di una dissimmetria non passibile di mediazione» (Basso, 2012, p. 123).

- Brosse, de Ch. (1760), *Du culte des dieux fetiches ou Parallele de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*, s.l., s.e. (sans lieu, sans edition).
- Brown, W. (2017-2018), "This Vale of Tears": Marx's Critique of Religion, Award, UCHRI (University of California Humanities Research Institute) <https://uchri.org/awards/this-vale-of-tears-marx-s-critique-of-religion/>.
- Constant, B. (1999), *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, ed. T. Todorov and E. Hofmann, Aries France, Actes Sud.
- Disegni, M. (2023), "Non sanno quello che fanno, però lo fanno". Religione, ateismo e idolatria nella critica marxiana della società moderna", *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, n. 3, pp. 96-112.
- Feuerbach, L., (1994), *L'essenza del cristianesimo*, trad. it. a cura di C. Cometti, Feltrinelli, Milano.
- Finelli, R. (2004), *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Finelli, R. (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano.
- Garsten, B., (2010), "Religion and the Case Against Ancient Liberty: Benjamin Constant's Other Lecture", *Political Theory*, vol. 38, n. 1, pp. 4-33.
- Hegel, G.F. (2003), *Lezioni di filosofia della religione*, I, a cura di S. Achella, Guida, Napoli.
- Heinrich, M. (2018-19), "Rileggendo Marx: nuovi testi e nuove prospettive", *Consecutio Rerum*, vol. III, n. 5, pp. 71-93.
- Iacono, A.M. (1985), *Teorie del feticismo. Il problema filosofico e storico di un "immenso malinteso"*, Giuffrè, Milano.
- Izzo, F. (2020), *Religione e antropologia: da Marx a Gramsci a De Martino*, in F. Giasi e M. Musté (a cura di), *Marx in Italia*, Treccani, Roma.
- La Rocca, T. (1985), *La critica marxista della religione*, Cappelli Editore, Bologna.
- Löwith, K. (1974), *Da Hegel a Nietzsche* (1949), trad. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino.
- Luporini, C. (1974), *Introduzione a K. Marx e F. Engels, L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1964), *Il capitale* I, trad. it. a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K., Engels, F. (1967a), *L'ideologia tedesca*, trad. it. a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K., Engels, F. (1967b), *Manifesto del partito comunista*, ed. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino.
- Marx, K. (1970), *Il Capitale* III, trad. it. a cura di M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K., Engels, F. (1972a), *Sacra Famiglia in Opere Complete*, IV, trad. it. a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1972b), *Tesi su Feuerbach in Opere complete*, V, trad. it. a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.
- Marx K. (1976a), Lettere dai "Deutsch-Französische Jahrbücher" in K. Marx e F. Engels, *Opere Complete*, III, trad. it. a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma.
- Marx K. (1976b), *Questione ebraica*, in K. Marx e F. Engels, *Opere Complete*, III, trad. it. a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1976c), *Per la Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione in Opere Complete*, III, trad. it. a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma.
- Marx K. (1980), *Lettera a Ruge*, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, I, trad. it. a cura di M. Cingoli e N. Merker, Editori Riuniti, Roma.
- McKinnon, A. (2005), "Reading 'Opium of the People': Expression, Protest and Dialectics of Religion", *Critical Sociology*, vol. 31, n. 1-2, pp. 15-38.
- Musté M. (a cura di) (2020), *Marx in Italia*, Treccani, Roma.
- Musto M. (a cura di) (2019), *Marx revival. Concetti essenziali e nuove letture*, Donzelli Editore, Roma.
- Musto M. (2005), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Manifestolibri, Roma.

Petrucciani, S. (2009), *Marx*, Carocci Editore, Roma.

Quante, M. (2018), *Studi sulla filosofia di Karl Marx*, trad. it. a cura di P. Garofalo, Franco Angeli, Milano.

Toscano, A (2010), “Beyond Abstraction: Marx and the Critique of Religion”, *Historical Materialism*, n. 18, pp. 3-29.

Willaime, J.P. (2006), *La religione: un legame articolato sul dono*, in *Che cos'è il religioso. Religione e politica*, Bollati Boringhieri, Torino.

MATERIALISMO DIALETTICO E NULLA
ANNIENTAMENTO E COSALIZZAZIONE DELLA COSA

Abstract: *Dialectical Materialism and Nothingness. Annihilation and Reification of the Thing*

The paper outlines the different meanings of the concept of “nothingness” in the thought of Karl Marx, Herbert Marcuse and Dario Paccino. In fact, their historical-dialectical materialism always recognized the possibility of the annihilation of the natural being (human and non-human) due to historical and natural reason. Marx developed this idea in his young critique of the alienation of labour and of the Hegelian philosophy. After Auschwitz and during the war in Vietnam, Marcuse recovered it to revise the determinate negation “from the inside” and to think other ways of negation to shake the false freedom and happiness of the “opulent society”. Finally, Paccino used it to demystify the ideology of productivism of the green capitalism and of the orthodox Marxism. In the end, for all of them the possibility of the destruction of natural being was decisive to show the very dangerous consequences of an indefinite accumulation with no regard to natural limits and to claim for a socialist revolution of the capitalist society.

Keywords: Destruction of Nature, Dialectical Negation, Marxism, Nothingness, Socialism

1. *Sul nulla: neomaterialismo e materialismo dialettico*

Recentemente i filosofi neo-materialisti Quentin Meillassoux e Karen Barad, pur seguendo vie diverse, hanno ripensato il concetto di “nulla” declinandolo nei termini della capacità illimitata e imprevedibile della materia di aprirsi a nuove possibili configurazioni di realtà. La materia è “fondata su niente”¹, spiega a riguardo il materialista speculativo parigino, dato che l’unica necessità che la limita è la sua intrinseca contingenza. Dal canto suo, la realista agenziale statunitense, ispirandosi alla teoria quantistica del campo, afferma: «il vuoto [void] è tutt’altro che vuoto [empty]; piuttosto è un intero campo di possibilità di ciò che potrebbe venire all’essere»².

Come si intuisce da questi primi accenni, sembra che il legame tra materia e illimitato, ottenuto ridefinendo il nulla come possibilità d’essere «in ogni momento»³, distingua meglio della coppia “attivo-passivo”⁴ questi “nuovi” materialismi dai “vecchi”, in particolare dal loro più vicino ed illustre predecessore: il materialismo storico-dialettico.

Non che il “nulla” sia sconosciuto a questa tradizione di pensiero. Conformemente al duplice carattere con cui Marx definisce l’umano – «immediatamente essere naturale» che, come ogni natura, ha un suo proprio «atto di nascita (*la storia*)», che per l’uomo è «storia consapevole»⁵ – anche il nulla si presenta sotto due aspetti. Più discussa e nota, è la prima declinazione, che fa del nulla *una* delle tendenze del processo di *produzione* capitalistico a *distruggere* le condizioni di produzione e riproduzione della società in generale (uomini e natura), e quindi anche se stesso⁶. Meno noto e dibattuto, invece, è il secondo riferimento al nulla, visto come un’esperienza *naturale* di caducità, sofferenza e morte, che affetta non

* Università degli Studi di Napoli “Federico II”; Università degli Studi della Basilicata.

¹ Kahveci, Çalci, Meillassoux (2021), pp. 217-229. Cfr. anche Meillassoux (2012).

² Barad (2007), p. 354 (qui e altrove, da questo testo, trad. it. mia). Cfr. anche Barad (2017).

³ Barad (2007), p. 178.

⁴ Wolfe (2021), sottolinea che anche nel passato ci sono state accuse di passivizzare la materia da parte delle “nuove” generazioni di materialisti alle precedenti. Inoltre, lo stesso neo-materialismo si divide tra chi, come Barad, identifica materia e *agency* e chi, come Meillassoux, assume posizione anti-agentive. Cfr. D’Angelo, Pozzoni (2021).

⁵ Marx (2018), p. 259 e p. 262.

⁶ Si vedano la teoria eco-marxista della “frattura metabolica” (*metabolic rift*) di Foster (1999) e il concetto di “capitalismo cannibale” di Fraser (2022).

solo gli individui ma lo stesso «essere generico» in quanto essere «determinato»⁷, ovvero finito, limitato, poiché sensibile al pari dei suoi singoli membri.

Non solo. Come vedremo ripercorrendo alcuni snodi del pensiero di Herbert Marcuse prima e Dario Paccino poi, anche diversi pensatori marxisti hanno avanzato dubbi sul legame tra materialismo e dialettica proprio per l'apparente incapacità della negazione determinata dall'interno⁸ di pensare un arresto finale, un limite ultimo all'attività del soggetto – Idea o Forza Produttiva – nella misura in cui ogni limite è in realtà posto dall'attività stessa.

Eppure, viene da chiedersi se non sia stata proprio la consapevolezza della minacciosa possibilità dell'annichilimento dell'umano *manu sua* a spingere Marx ad affermare l'urgenza, non tanto di una diversa interpretazione del mondo, quanto di un'attività «rivoluzionaria», «pratico-critica»⁹.

Al fine di affrontare tale questione, conviene senz'altro indagare più del dettaglio la posizione che il filosofo di Treviri assume relativamente alla questione del nulla.

2. Il nulla e il pieno della cosa

Nel corso dell'elaborazione del materialismo storico-dialettico, Marx declina il nulla come processo sociale di annichilimento e come processo naturale di morte sulla base di un'idea di materia che, ricca di determinazioni naturali e sociali, non perde mai la sua dura consistenza di «cosa». Questo non vale solo per le opere giovanili, in cui più si avverte l'eco della sensibilità feuerbachiana per «il positivo riposante e fondato positivamente su se stesso»¹⁰, ma anche per l'opera più famosa, il *Capitale*, in cui fin dalle prime battute viene enfatizzato il carattere quantitativo e qualitativo del «corpo» della merce.

«La merce», spiega il pensatore di Treviri, «è prima di tutto un oggetto esterno, una cosa che per le sue proprietà soddisfa bisogni umani»; il rapporto ai quali, prosegue, è l'«utilità di una cosa», ciò che «fa di essa un valore d'uso». Tuttavia, precisa, l'utilità non «galleggia in aria», non è cioè una qualità astratta, ma è «determinata dalle proprietà del corpo della merce, non esiste senza di essa»¹¹, poiché dipende dalla sua quantità, dimensione, grandezza e qualità specifiche.

Ben si comprende, quindi, come per Marx, prima ancora di distinguere l'utilità sociale dall'«oggettività spettrale» del valore (*value*) – la «sostanza sociale»¹² di cui la merce diventa depositaria nel rapporto di scambio – occorra rilevare la differenza tra la «virtù intrinseca», o «valore naturale» della cosa, e la sua utilità sociale «per noi» come valore d'uso (*worth*).

La critica dell'economia politica ha precisamente il compito di tenere distinti questi diversi aspetti della merce, per non perdersi nell'intrinseca contraddittorietà del capitalismo, nel quale la merce è «insieme sensibile e sovrasensibile»¹³. Occorre ricordare, infatti, che qualcosa diventa utile non, immediatamente, in virtù delle sue proprietà, ma mediante un processo storico-sociale che presuppone bisogni, saperi, strumenti attraverso cui gli uomini scoprono e rendono utili gli oggetti per i loro bisogni. Tuttavia, occorre notare come, se è vero che «la proprietà della calamita di attirare il ferro divenne utile solo quando permise di scoprire la polarità magnetica»¹⁴, ciò non comporta affatto che il magnetismo derivi da tale rapporto di utilità; come a dire che il lavoro *utile*, produttore di valori d'uso, non crea ma «assimila» «particolari sostanze naturali a particolari bisogni umani». Pertanto, anche quando sono prodotti di lavoro umano, «i corpi delle merce» restano «combinazioni di due elementi: materia fornita dalla natura e lavoro»; e, «se si sottrae il totale dei vari lavori utili contenuti nell'abito, nella tela, ecc. rimane sempre un substrato

⁷ Marx (2018), p. 191.

⁸ Cfr. Hegel (2007), pp. 103-105.

⁹ Marx (1972), p. 3.

¹⁰ Marx (2018), p. 245.

¹¹ Marx (2017), pp. 107-108 (corsivo mio).

¹² Ivi, p. 109.

¹³ Ivi, p. 148.

¹⁴ Ivi, p. 108, nota a.

materiale presente per natura senza intervento dell'uomo»¹⁵. Nonostante la sua specificità, la dipendenza dell'attività lavorativa da tale *substratum* materiale la rende un'attività naturale: «L'uomo può agire nella sua produzione solo come la natura stessa, cioè può soltanto modificare la forma della materia. Di più: in questo stesso lavoro di trasformazione e ritrasformazione, egli è costantemente assistito da forze naturali»¹⁶.

È di un certo interesse considerare come queste affermazioni del tardo Marx “scienziato” riecheggino alcune posizioni del giovane Marx “filosofo”¹⁷. Nei suoi *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, l'aspirante critico dell'economia inglese e della filosofia tedesca afferma che l'uomo è immediatamente un «essere naturale vivente [...] al pari delle piante e degli animali»¹⁸. In quanto vivente, da un lato «è attivo», poiché «esistono in lui [...] forze naturali, forze vitali» sotto forma «di disposizioni e capacità, di *impulsi*»; dall'altro lato, gli impulsi sono «forze essenziali sensibili», la cui “essenza” si realizza solo in oggetti che «esistono *al di fuori di lui*, come oggetti indipendenti da lui». «In quanto essere naturale, corporeo, sensibile, oggettivo», quindi, «egli è un essere *passivo*, condizionato e limitato» poiché la realizzazione della sua vitalità interna dipende dal fatto che «non sono *solo*, io sono un *altro*, una *realtà altra* dall'oggetto fuori di me»¹⁹.

Si badi bene, però: qui essere passivo significa al contempo essere «un oggetto di un altro essere», per il quale si diventa «il suo oggetto»²⁰, quindi attivo rispetto a ciò di cui si è passivi. Ad esempio, «il sole è l'*oggetto* della pianta – un oggetto indispensabile ad essa e che conferma la sua vita» e verso cui la pianta è passiva; e tuttavia, il sole è passivo rispetto alla pianta dalla cui attività dipende la realizzazione della «forza vivificatrice» in quanto «forza essenziale oggettiva del sole»²¹. Trattasi evidentemente di un notevole spostamento di prospettiva, grazie al quale la realizzazione di una forza, frutto di una reciproca relazione esteriore, non comporta affatto l'annullamento della cosalità della cosa, la cui realtà, al contrario, conserva un'irriducibilità agli altri enti e alle loro molteplici relazioni.

Diverse, lo si intuisce, le conseguenze teoriche di questa posizione filosofica.

Innanzitutto, si stabiliscono rapporti di *dipendenza* sul piano dell'esistenza lì dove sul piano della realizzazione delle essenze si manifestano rapporti di orizzontale reciprocità. Se è vero, infatti, che l'attività della pianta è tanto passiva quanto attiva rispetto all'energia del sole, che diventa efficace solo mediante la prima, è anche vero che l'esistenza del sole è indipendente dalla realtà del mondo organico, cosa che non vale per quest'ultimo rispetto al sole.

Lo stesso accade alle diverse forme di rapporto che gli uomini possono intrattenere con la «natura in quanto non è essa stessa corpo umano»²².

¹⁵ Ivi, pp. 116-117.

¹⁶ Ivi, p. 116. Come ricostruito in Bergamo (2022), la questione della riducibilità della natura all'attività sociale divide attualmente l'eco-marxismo in due correnti principali: quella che fa capo ai lavori di Jason W. Moore adotta un'ontologia relazionale delle proprietà in opposizione all'ontologia sostanziale della “cosa”; mentre altri autori, come John B. Foster, Kohei Saito e Andreas Malm, pur riconoscendo il carattere storico-sociale della natura, sostengono la relativa indipendenza delle sue proprietà e dinamiche interne.

¹⁷ Cfr. Musto (2008), pp. 763-792, sul dibattito tra chi ha sostenuto la continuità – come Marcuse (1975), pp. 63-116 – e chi la discontinuità – come Althusser (1968), pp. 13-76 – tra un Marx giovane filosofo e un Marx maturo scienziato.

¹⁸ Marx (2018), pp. 259-260 (corsivi miei).

¹⁹ Ivi, p. 261.

²⁰ Ivi, pp. 260-261.

²¹ Ivi, p. 260. È forse il caso di notare che qui il termine “essenza” non indica affatto un insieme di attributi fissi, quanto il loro carattere sensibile, insieme interno e volto all'esterno, attivo e passivo. Il filosofo nota, infatti, che «l'essere oggettivo agisce oggettivamente, e non agirebbe oggettivamente se l'oggettività non facesse parte della sua determinazione essenziale»: ad esempio, basta *sentire* un «bisogno naturale» come la «fame» – che «per saziarsi, per placarsi» ha «bisogno di una *natura* fuori di sé, di un *oggetto* fuori di sé» – per provare l'esistenza dell'esteriorità. Pertanto, «la fame è il bisogno confesso che ha il mio corpo di un *oggetto* esistente fuori di lui»; il che, allo stesso tempo, significa distinguere l'essenza “interna” dall'esistenza “esterna” e attestare che la fame è *dentro* un corpo – perciò una forza “essenziale” – e non solo nel rapporto effettivo con l'oggetto *fuori* (ivi, pp. 259-260).

²² Ivi, p. 139.

Del rapporto produttivo si è già detto. Nei *Manoscritti del 1844*, Marx afferma che la natura non-umana è per l'uomo innanzitutto il suo «*corpo inorganico* con cui deve restare in continuo processo per non morire»²³. Dall'instaurarsi di questo processo metabolico con l'esteriorità dipende l'esistenza degli uomini. Nell'uomo questa mediazione è – e dipende da – un produrre consapevole. Ma poiché la natura è «la materia su cui si realizza il suo lavoro, in cui esso agisce, da cui e mediante cui esso produce [...] il lavoratore non può creare nulla senza la natura, senza il mondo esterno sensibile»²⁴. Inoltre, il processo stesso del produrre è un processo *naturale*: è un «porre», certo, ma un «porre» che realizza «l'attività di un essere naturale oggettivo»²⁵. Di conseguenza, esso è, da un lato, «posto da oggetti, perché è originariamente natura»; dall'altro lato, è un porre che «pone» le sue «forze essenziali, reali, oggettive, come oggetti» ovvero esistenze *fuori* dal lavorare stesso: prodotti che si distinguono fisicamente dal produttore.

Nessuna attività umana è esente da questa dinamica. Anche il piano estetico, ad esempio, concerne il rapporto tra un soggetto e un oggetto esterno. La bellezza, infatti, non è la qualità intrinseca di un oggetto specifico: anche «la musica più bella non *ha* alcun senso per l'orecchio non musicale, *non* è un oggetto per esso [...] (l'oggetto ha significato soltanto per un senso a lui corrispondente)». Ancora: lo «spettacolo più bello», semplicemente, non c'è *per* «l'uomo bisognoso, carico di preoccupazioni»²⁶. Al tempo stesso però, il bello non è una mera sensazione soggettiva, giacché esso indica un rapporto con la «misura inerente dell'oggetto»²⁷ capace di suggerire un'alterità della cosa, di renderla qualcosa di più di uno strumento *per* l'immediato utilizzo umano.

Come che sia – e in tutti i casi – per Marx ciò che è in relazione resta sempre distinto dalla sua alterità, per quanto intrinsecamente dipendente da quella. Naturalmente, una simile condizione di dipendenza non è in sé «limitante» o «negativa», poiché resta pur sempre condizione dell'*affermazione* di forze che sono *sensibili*, la cui natura è la passività: «il dominio dell'essere oggettivo in me, l'erompere sensibile della mia attività essenziale è la *passione*, che qui diviene pertanto l'*attività* del mio essere»²⁸.

A ben guardare però, non c'è dubbio che in questa descritta dinamica della cosalizzazione della cosa alberghi un pericolo, sul quale vale la pena provare a riflettere. Lo si è accennato: trattasi della tendenza auto-distruttiva del processo di produzione capitalistico, la cui drammaticità risulterebbe poco comprensibile senza la sottolineatura marxiana della dura consistenza esteriore della «cosa» materiale.

È ben noto, infatti, come per Marx il rapporto di esteriorità, cifra dell'oggettivazione, sia sempre insieme condizione di possibilità di un rapporto di estraneazione potenzialmente annichilente.

Certamente è il caso dell'«esistenza» del «lavoratore in quanto capitale»²⁹. A differenza di quest'ultimo, che lo acquista come se fosse una «merce analoga a quella di ogni altra merce», «il lavoratore ha la disgrazia di essere un *capitale vivente* e perciò *bisognoso*»³⁰ di oggetti esterni, non solo per estrinsecare le sue capacità lavorative, ma, mediante questa attività, per la sua riproduzione «come *soggetto fisico*»³¹. Accade però che nel rapporto col capitale «il lavoro e il prodotto del lavoro» non appartengano al lavoratore ma «a un *uomo diverso dal lavoratore*». L'oggettività sensibile gli è privata, e, nella forma del capitale, «sta di fronte» a lui/lei non come un oggetto esterno ma «come una potenza estranea»³² dalla cui «esistenza per lui» dipende totalmente la sua vita. Non controllando i movimenti del capitale, il lavoratore può dunque «precipitare ogni giorno dal suo nulla riempito» – ovvero

²³ Ivi, p. 133.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 259.

²⁶ Ivi, pp. 195-196.

²⁷ Ivi, p. 141.

²⁸ Ivi, p. 200.

²⁹ Ivi, pp. 156-157.

³⁰ Ivi, p. 155.

³¹ Ivi, p. 135.

³² Ivi, p. 145.

dall'essere semplicemente «disumanizzato sia spiritualmente che fisicamente: immoralità, deformità, ebetismo dei lavoratori e dei capitalisti» – al suo «nulla assoluto, nella non-esistenza sociale e di conseguenza reale».

A ogni istante in cui non lavora, perde i suoi interessi e quindi la sua esistenza [...] non appena al capitale viene in mente – o per necessità o per arbitrio – di non esistere più per il lavoratore, anche questi non esiste più per sé, *non* ha lavoro, quindi *nemmeno* salario, e poiché egli non ha esistenza *in quanto uomo* ma *in quanto lavoratore*, può giungere a farsi seppellire, morire di fame ecc.³³.

Non è quindi né un errore scientifico, né un cinismo personale, spiega il critico, che Ricardo considerasse il valore del salario l'equivalente del «bisogno di mantenerlo [il lavoratore] *durante il lavoro*, e in maniera da evitare che la *razza dei lavoratori non si estingua*». È piuttosto l'attestazione senza orpelli moralistici, per un verso, della «produzione dell'attività umana come lavoro», che riduce materialmente gli individui all'«esistenza astratta dell'uomo come un semplice uomo da lavoro»; e, per altro verso, della «produzione dell'oggetto dell'attività umana come capitale», in cui «ogni determinatezza naturale e sociale dell'oggetto è dissolta»³⁴ di fronte all'unico interesse di accumulare profitto producendo e scambiando qualsiasi merce, anche quella più inutile.

Non è finita qui. Alla nientificazione del lavoratore si aggiunge la sovversione del denaro, un mediatore che diventa necessario quando bisogna mettere in relazione soggetti reciprocamente estraniati ma detentori di oggetti e capacità che interessano l'un l'altro: mezzi di sussistenza e produzione da un lato, forza lavoro dall'altro. Rispetto allo scambio basato sulla presenza effettiva di qualità, il denaro permette di scambiare «ogni qualità con ogni altra qualità (o oggetto), anche contraddittoria»³⁵; l'ignorante, che non *sente* dentro sé alcuna «vocazione allo studio», cioè non è *appassionato* verso l'oggetto, pure *può* studiare senza *essere* studioso, ma poiché possiede «la volontà e il denaro». In società il denaro assume i caratteri di una «forza *veramente creatrice*», capace di tradurre «i miei desideri da entità della rappresentazione, dalla loro esistenza pensata, rappresentata, voluta, nella loro esistenza *sensibile*, reale»; all'opposto, esso può anche essere la forza di trasformare «la *realtà in mera rappresentazione*»: «per chi non ha denaro», infatti, una passione «non ha effetto né esistenza» e «rimane *irreale, senza oggetto*».

Questa confusione materiale tra una domanda efficace, perché «basata sul denaro», ed una «senza effetto, basata sul mio bisogno, sulla mia passione, sul mio desiderio»³⁶, è alle origini delle «illusioni della speculazione»³⁷, ovvero del capovolgimento hegeliano dei rapporti «tra *essere* e *pensare*, tra la rappresentazione *che esiste* semplicemente dentro di me e la rappresentazione quale esiste per me al di fuori di me in quanto *oggetto reale*»³⁸.

Sotto la categoria di alienazione, spiega il giovane filosofo, Hegel raccoglie sia l'attività produttiva come un processo di oggettivazione, estrinsecazione nella «natura», sia il carattere negativo ed estraniante che tale processo assume in una particolare società, quella capitalistica. Tuttavia, il soggetto attivo della filosofia hegeliana non è un essere sensibile, ma è la soggettività di un «essere che non abbia un oggetto fuori di sé» e che quindi «non sia esso stesso oggetto per un terzo»³⁹. «Un essere non oggettivo», però, è «un *non-essere*», «un essere irreale, non sensibile, soltanto pensato, cioè soltanto immaginato, un essere dell'astrazione». Sulla base della premessa di un simile soggetto puro, il superamento dall'estraneità non è per Hegel la semplice «soppressione dell'oggettività nella

³³ Ivi, p. 155.

³⁴ Ivi, pp. 156-157.

³⁵ Ivi, p. 239.

³⁶ Ivi, p. 237.

³⁷ Ivi, p. 264.

³⁸ Ivi, p. 237. Cfr. Colletti (1969), sul dibattito interno alla sinistra hegeliana tra chi considerava il sistema assoluto di Hegel un «accomodamento» personale di Hegel col sistema dominante, e chi, come Feuerbach e Marx (2018), p. 264, qualcosa di inerente al «principio» della sua filosofia a causa delle sue origini sociali. La diatriba ripeteva i termini di quella che già aveva diviso gli eredi di Kant, cfr. Losurdo (2007).

³⁹ Marx (2018), p. 260.

determinazione *dell'estraneazione*⁴⁰, ma «la soppressione dell'*oggettività*» in quanto tale. Non è, infatti, «il carattere *determinato* dell'oggetto, ma il suo carattere *oggettivo* che risulta urtante all'autocoscienza e costituisce per essa l'estraneazione».

Per un soggetto simile, «l'oggetto è dunque qualcosa di negativo, che sopprime se stesso, una *nullità*». Tuttavia, prosegue il giovane pensatore, «la nullità dell'oggetto ha per la coscienza un significato non solamente negativo, ma *positivo*, perché tale *nullità* dell'oggetto è precisamente l'*autoconferma* della non-oggettività, della *astrazione*, di essa stessa». In questo modo, infatti, la coscienza «*conosce* questa nullità, l'essere oggettivo, come la sua *autoalienazione*; perché essa sa che questa nullità esiste soltanto come risultato della propria autoalienazione».

Ma ciò, prosegue Marx ispirato ai *Principi della filosofia* di Feuerbach, falsifica del tutto la dialettica: se l'oggetto «è solo la *parvenza* di un oggetto, un'illusione, che, nella sua essenza, però, non è altro che il sapere stesso che si contrappone a se stesso», allora la coscienza «contrappone quindi a sé una *nullità*, una cosa che non ha *alcuna* oggettività al di fuori del sapere»⁴¹. Il sapere sa che «nel rapportarsi a un oggetto» è solamente la coscienza stessa che è «fuori di sé, si aliena» e che dunque «*esso stesso* non fa che *apparire* a sé come oggetto»⁴². Insomma, qui l'opposizione è tolta prima ancora di essere posta e la sintesi, che dovrebbe risultare dal processo, è in realtà la premessa che muove tutto.

Va da sé che l'autocoscienza sensibile, l'uomo reale, non può affatto superare l'oggettività in sé, ma può di certo – e questo è uno snodo dirimente – liberarsi dall'alienazione sociale in quanto «menzogna» oggettiva della proprietà privata. Simile liberazione si realizzerebbe, secondo Marx, nel socialismo, inteso come «vera resurrezione della natura, il compiuto naturalismo dell'uomo e il compiuto umanesimo della natura»⁴³; e renderebbe a sua volta «praticamente impossibile» la questione religiosa e filosofica «di un essere *estraneo*, di un essere al di sopra della natura e dell'uomo – una questione che implica l'ammissione della inessenzialità della natura e dell'uomo». In una simile società, infatti, «la *essenzialità* dell'uomo della natura è divenuta praticamente sensibile e visibile»⁴⁴.

Il passaggio è delicato, dato che, da un certo punto di vista, questa posizione sembrerebbe limitarsi a sostituire il socialismo realizzato alla filosofia speculativa nella funzione della conciliazione del «conflitto dell'uomo con la natura e con l'uomo, del conflitto tra esistenza ed essenza, tra oggettivazione e autoaffermazione, tra libertà e necessità, tra individuo e genere»⁴⁵. Ad uno sguardo più accorto, invece, Marx afferma che l'appropriazione socialista della natura deve liberare la capacità specificamente umana di rapportarsi alla «cosa» non per la sua immediata «utilità [...] per noi» ma «per amore della cosa»⁴⁶; in altre parole, deve spingere a produrre oggetti non solo «secondo la misura e il bisogno della «specie» a cui appartiene», ma secondo «la misura di ogni «*species*» e secondo la loro «misura inerente»⁴⁷, cioè secondo i bisogni e le proprietà – conosciuti e saputi – propri della cosa fuori di sé. Negli appunti sul *Denaro* egli afferma che dove non c'è denaro a conciliare «cose incompatibili [...] puoi scambiare amore soltanto con amore»; vale a dire:

⁴⁰ Ivi, pp. 262-263.

⁴¹ Ivi, pp. 261-263.

⁴² Ivi, p. 263.

⁴³ Ivi, pp. 188-189.

⁴⁴ Ivi, p. 202.

⁴⁵ Ivi, p. 184. A lungo i *Manoscritti* sono stati accusati di anti-scientificità, idealismo, romanticismo, antropocentrismo, produttivismo. Le critiche di umanesimo antropocentrico di Heidegger (1995) hanno trovato terreno fertile in quelle ambientaliste al produttivismo socialista di Singer (2015), o, più recentemente, di Latouche (2008). Ciò ha alimentato una divisione tra movimento ambientale e movimento operaio che solo dalla metà degli anni Novanta ha iniziato a ricomporsi anche grazie alla problematizzazione dell'identità tra marxismo e produttivismo da parte del nascente eco-marxismo. Oggi, un eco-marxista come Saito (2022), propone un «comunismo della decrescita» partendo dalla scoperta e dalla rilettura degli ultimi scritti e ricerche di Marx sulle conseguenze distruttive di alcune applicazioni tecniche delle scoperte scientifiche in campo geologico e agricolo.

⁴⁶ Marx (2018), pp. 192-193.

⁴⁷ Ivi, p. 141.

soltanto se senti l'altro fuori di te dentro te nella forma sensibile di un tuo bisogno, è possibile creare un impulso di tale forza da «provocare amore in contraccambio»⁴⁸. Se non c'è in te simile sentimento, spiega Marx, il tuo amore «è impotente, è una sventura»⁴⁹, poiché non c'è più denaro che possa comprare parvenza d'amore. Eppure, l'impossibilità di realizzare un bisogno non dipende più dalla miseria economica, ma diventa l'espressione naturale del «bisogno» della «più grande ricchezza, l'altro uomo»⁵⁰ che, in quanto *altro*, può non corrispondere il tuo desiderio.

Insomma: in una distanza abissale dal realismo agenziale neo-materialista di Barad, che nega alla realtà qualunque cosalità⁵¹, qui la rivoluzione socialista si propone come la piena cosalizzazione della cosa e la compiuta liberazione dell'irriducibile resistenza di un fuori; in una parola, come la restituzione all'oggetto della sua intrinseca libertà, la liberazione delle differenze e quindi dei possibili conflitti «naturali».

Ma non solo. In questa prospettiva muta anche la riflessione sulla morte che non è, come voleva il maestro Feuerbach, una «dura vittoria del genere sull'individuo *determinato*»: la morte dell'«individuo determinato», piuttosto, testimonia a favore dell'unità tra individuo e genere perché attesta che il «genere», a cui l'individuo appartiene, è esso stesso «determinato», cioè sensibile e passivo, «e come tale mortale»⁵².

Trattasi di questioni di grande importanza, che non sfuggiranno – lo abbiamo anticipato – ad alcuni dei successivi pensatori marxisti, ben consapevoli della necessità/urgenza di ripensare la negazione determinata a partire dalla conflittualità e caducità dell'esistenza umana come esistenza naturale.

3. Il nulla e la rideterminazione della negazione

La mancata rivoluzione in Occidente e le mancate promesse di quella sovietica; due guerre mondiali; l'Olocausto; la bomba atomica; la «guerra genocida» ed «ecocida»⁵³ in Vietnam, il progressivo collasso ecologico: sono stati eventi storici di tale portata a spingere diversi autori di estrazione marxista ad un'autocritica della nota fiducia riposta sulla forza produttiva della scienza e della tecnica e delle stesse origini di tale, spesso abusata, declinazione ottimistica della dialettica. È il caso dei critici della Scuola di Francoforte che, provenendo e proseguendo percorsi di ricerca specifici, pure condivisero il progetto di aggiornare la teoria critico-dialettica della società alla luce della nuova possibilità storica di un auto-annichilimento del genere umano⁵⁴.

Tra loro, in questa sede, vale la pena fare un riferimento a Herbert Marcuse, la cui riflessione risulta particolarmente interessante per l'analisi dei rapporti tra materia, nulla e dialettica di cui ci stiamo occupando. Nel 1932, tra i primi commentatori in Occidente

⁴⁸ Ivi, p. 200.

⁴⁹ Ivi, p. 239.

⁵⁰ Ivi, p. 200.

⁵¹ Cfr., ad esempio, Barad (2007), p. 56: «La realtà non implica necessariamente “cosalità”: ciò che è reale potrebbe non essere un'essenza, un'entità, un oggetto che esiste indipendentemente da attributi inerenti». La filosofa pare non distinguere tra oggettivazione e alienazione: in ivi p. 55, afferma che per liberare la scienza dalla sua «forma reificata» bisogna pensarla non come rappresentazioni di oggetti esterni, ma come pratica immediata di sperimentazione in cui i fenomeni osservati vengono co-prodotti dall'«intra-azione» di conoscenze e azioni umane, materie, macchine.

⁵² Marx (2018), pp. 190-191. Il fatto che Marx (1972), p. 3, affermi che il concetto feuerbachiano dell'oggetto sensibile come «*Objekt*» – l'oggetto dell'intuizione sensibile – vada ripensato nei termini hegeliani del «*Gegestand*», significa sì affermare che l'oggetto è un prodotto, ma non significa negare il carattere dell'oggetto come «ciò che è di contro» ad un soggetto. È questo, infatti, ciò che distingue un'attività puramente spirituale dall'«attività sensibile».

⁵³ Marcuse (2024), p. 275. Sui rapporti storici e intellettuali di Marcuse col movimento ambientale, mi permetto di rimandare a e Mandara (2024a) e Mandara (2024b). Per una riattualizzazione in chiave ecologica del pensiero marcusiano, cfr. Reitz (2018).

⁵⁴ A proposito della premessa critica kantiana del ripensamento francofortese della dialettica hegeliana, cfr. Horkheimer (1974). Sull'idea originaria di materialismo interdisciplinare e critico di Horkheimer, cfr. Abromeit (2011) e Carbone (2020). Per l'origine e la problematicità dell'espressione «Scuola di Francoforte», cfr. Jay (1979). Sulla possibilità di dividere in «generazioni» i teorici critici francofortesi in virtù di un programma comune di critica come «trascendenza immanente», proseguito e modificatosi nel tempo, cfr. Fazio (2020).

dei *Manoscritti del 1844*, il francofortese tornerà quarant'anni dopo sulla «completa emancipazione dei sensi e delle qualità umane» lì prospettata da Marx, affermando che nessuna produzione, nemmeno la più umanizzata, potrà mai superare quell'«impenetrabile resistenza» e «*limite* fondamentale dello «spirito»⁵⁵ che è la materia. Cinque anni dopo, nel suo ultimo saggio pubblicato in vita sulla *Dimensione estetica*, inoltre, ribadirà che «la non-identità» è la «verità del materialismo dialettico»⁵⁶.

Sono affermazioni che problematizzano l'interpretazione classica di un Marcuse «positivo», rispetto ai colleghi «negativi» Horkheimer e Adorno, perché meno capace di liberarsi dalle fantasie della filosofia hegeliana dell'identità⁵⁷. Eppure, diversi sono gli interventi negli anni Sessanta in cui il filosofo risale alle premesse dell'«ontologia ottimistica»⁵⁸ hegeliana e le critica sulla base di una nuova possibilità storica, quella della impossibilità di un superamento dialettico «dall'interno».

Cerchiamo dunque di seguire il ragionamento del filosofo, secondo il quale Hegel ricerca, da un lato, l'identità tra logica ed essere e, dall'altro lato, un concetto di essere come libertà ovvero «superamento dell'opposizione di soggetto e oggetto, della dipendenza [...] autonomia e autarchia»⁵⁹. Si badi bene, però: questa libertà può appartenere solo a un soggetto che «prevale sempre più sull'oggetto», cioè ad un essere non naturale che «ha spiritualizzato il *corpo*»⁶⁰; il che significa che, secondo Marcuse, posta com'è completamente al servizio di questa idea «trascendentale» di libertà, la logica hegeliana esclude priori la possibilità che il soggetto «scada ad oggetto, che ne sia sopraffatto»⁶¹.

Ma non solo. Com'è noto, l'esclusione di questa possibilità avviene fissando la negazione all'interiorità del soggetto: «se vi fosse realmente un fuori, tale da far irruzione nel sistema (parziale) esistente», infatti, «accadrebbe allora un che di estraneo, e ciò che ne fosse colpito, potrebbe essere distrutto, annientato, senza che la possibilità potesse esserne «salvata»».

Così facendo, però, prosegue il francofortese - escludendo cioè apriori l'annullamento della possibilità - «la dialettica hegeliana conosce l'estraneazione, non però l'estraneo; l'estrinsecazione, non però l'estrinseco, il fuori»⁶². Nonostante i noti propositi, dunque, tale filosofia non supera i limiti della «logica trascendentale»: anche per essa «ogni oggettività si costituisce all'interno della soggettività concettualmente eternata»⁶³, immune alla contingenza e all'«urto» del fuori. Addomesticata, proprio la negazione interna assicura che «quanto accade ai soggetti reali (che sono ancora oggetti) nella storia» - cioè il «mattatoio della storia» - non esponga «alla distruzione il soggetto universale nel suo cammino verso la libertà»⁶⁴.

La questione, lo si comprende, non è di poco conto, soprattutto se, con Marcuse, ci si domanda se, dal canto suo, «la dialettica materialistica si sia sciolta dall'incantesimo della logica trascendentale»⁶⁵; se, in altri termini, il rovesciamento marxiano abbia fatto suo e recuperato fino in fondo il «*factum brutum*» della «naturalità [...] che è il sostrato somatico della soggettività, della coscienza e della ragione, l'ontico al di sotto di ogni ontologica, ciò che resiste al potere del soggetto di «costituire» l'oggettività»⁶⁶.

⁵⁵ Marcuse (1972), p. 64 e p. 69 (trad. it. mia per le occorrenze da questo testo).

⁵⁶ Marcuse (2002), p. 28.

⁵⁷ Cfr. Jay (1979), p. 108. Di bidimensionalità della teoria critica di Marcuse ha invece parlato, tra gli altri, Scafoglio (2009).

⁵⁸ Marcuse (2021), p. 45. Per un approfondimento di questi interventi sulla dialettica, cfr. Scafoglio (2009), pp. 141-151.

⁵⁹ Marcuse (2018), p. 199.

⁶⁰ Marcuse (2019a), p. 273.

⁶¹ Marcuse (2018), p. 200.

⁶² Ivi, pp. 199-200.

⁶³ Ivi, p. 200.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Marcuse (2019a), p. 273.

Decisamente negativa è la risposta del teorico critico, il quale ritiene il materialismo ancora legato alla posizione hegeliana perché incapace di sottoporre a critica le forze, in origine, indicate come le forze della negazione; sarebbe a dire il proletariato e le forze produttive, assunte sempre come variabili immuni ai “colpi” dello «sviluppo reale»⁶⁷. Il motivo, del resto, è chiaro. Fissare in via definitiva l'identità tra interiorità e negazione, significa infatti escludere a priori la possibilità che la negazione originaria possa essere definitivamente sconfitta e dunque assicurare la stessa possibilità di liberazione, come se ci fosse un'«armonia prestabilita tra lo sviluppo delle forze produttive e la liberazione degli uomini»; laddove, al contrario, il progresso produttivo «ha condotto a una schiavitù civilizzata, a una brutalizzazione tecnologica, a una distruzione razionale, che suggeriscono, invece che l'idea di progresso, quella di una “fine della storia” (se davvero vale l'equivalenza storia/civilizzazione)»⁶⁸.

Certo, una tale impostazione può forse rendere il percorso storico un processo lineare, continuo e prevedibile, visto che, a prescindere dalle regressioni, le forze interne della negazione salveranno quanto v'è di positivo della precedente fase. Tuttavia, prosegue Marcuse, «una serie di fattori molto concreti si oppone alla formulazione di uno schema in termini di filosofia della storia». Pertanto, ripensare le forze della negazione non significa affatto lasciare la liberazione «al caso» ma, piuttosto, aprirsi a nuove possibilità storiche di negazione, come quella che «il sovvertimento venga da fuori»⁶⁹.

È legittimo ipotizzare che per l'elaborazione di una tale idea della negazione “da fuori” non poco abbia giocato la frequentazione del teorico berlinese con autori come Kant e Freud⁷⁰. Si pensi, ad esempio, al dualismo freudiano tra principio di piacere e principio di realtà che, nella lettura di *Eros e Civiltà*, sta ad indicare il «ritorno» sempre possibile di un «represso»⁷¹, del tutto irriducibile, causa il suo costitutivo carattere irrealistico, all'integrazione totale – compresa quella della realtà dominata dal principio di prestazione. Dal canto suo, poi, l'impostazione kantiana, non solo ammette un *fuori* empirico a posteriori che sfugge alla presa della logica, ma in più, secondo Marcuse, nella *Critica del Giudizio*, viene fatto un passo ulteriore, nella misura in cui alla «facoltà estetica»⁷² dell'immaginazione è conferita una libera capacità formativa, ovvero una *propria* “logica” della bellezza, a cui potersi ispirare per dare vita a una nuova forma di realtà regolata dal principio estetico della conciliazione tra sensi e intelletto, natura e libertà. Così, l'estetica kantiana suggerisce al filosofo un nuovo concetto di materia che, pur ammettendo la strutturale irriducibilità tra piacere e realtà, tra Eros e Thanatos – la conciliazione resta infatti una «idea regolativa della ragione»⁷³, non permette al pensiero e all'azione di rassegnarsi, rendendo invece possibili nuove vie di determinazione della negazione.

Non poche le conseguenze di tale impostazione. Non è forse un caso, a riguardo, che diversamente dagli ex-colleghi dell'Istituto, Marcuse attribui dignità di «soggetto storico» anche ai «popoli, gli strati sociali e i gruppi non ancora integrati»⁷⁴; come a dire che, a suo modo di vedere, proprio in quanto exteriorità non del tutto integrate nel modello produttivistico occidentale, tali forze avrebbero potuto dischiudere nuove e imprevedute vie di liberazione. Discorso simile per la valutazione degli obiettivi proposti dalla dimensione estetica – abolizione del lavoro alienato, pacificazione con la natura – costitutivamente irrealizzabili dal capitalismo e insieme bisognosi delle sue conquiste – la sconfitta della penuria: assunti dai nuovi movimenti studenteschi, femministi, anti-coloniali, ecologisti, il loro rifiuto della «confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà»⁷⁵ non va affatto paternalisticamente condannato come lo sfogo ingiustificato e irrazionale di un

⁶⁷ Marcuse (2018), p. 188.

⁶⁸ Ivi, p. 189.

⁶⁹ Ivi, p. 197.

⁷⁰ Per i rapporti tra Marcuse e Kant, mi permetto di rimandare a Mandara (2023).

⁷¹ Marcuse (2001), p. 63.

⁷² Ivi, p. 198 e p. 200.

⁷³ Marcuse (1972), p. 68.

⁷⁴ Marcuse (2018), p. 197.

⁷⁵ Marcuse (1999), p. 15.

principio di piacere immaturo, ma, all'opposto, letto come l'inizio di una liberazione partita da una nuova sensibilità, la cui maturazione è premessa indispensabile per un socialismo adeguato al «XXI secolo»⁷⁶.

4. *Il nulla e il bacterium olicarbophilium*

Anche per il marxista italiano Dario Paccino, oggi riconosciuto tra i padri fondatori dell'ecologia politica nel Bel Paese⁷⁷, il disastro ambientale richiede un rinnovamento del marxismo. È stato scritto che la sua «ecologia conflittuale»⁷⁸ si basa almeno su due premesse teoriche: da un lato, la premessa che la natura non-umana è «l'eterno *prius* dell'uomo, il fondamento dell'umanità, delle sue azioni, della sua storia»⁷⁹; dall'altro lato, e proprio per questo, l'idea che anche in una società senza classi il rapporto tra uomo e natura genera «una dialettica senza sintesi definitiva»⁸⁰. Si tratta, inoltre, di due presupposti teorici grazie ai quali diventa possibile smascherare non solo l'«imbroglio ecologico»⁸¹ del nascento capitalismo *green*, ma anche l'*impasse* di quel marxismo che rimanda l'azione ecologista alla liberazione politica delle forze produttive, senza considerare che l'iper-sviluppo «potrebbe cancellare la vita sulla terra ben prima della rivoluzione mondiale»⁸².

L'illusione comune, spiega *L'imbroglio ecologico*, si annida infatti nell'affidarsi acriticamente ad una «tecnologia onnipotente»⁸³, consegnando ad essa il compito di superare ogni limite posto dalla natura, come quello della finitudine delle risorse energetiche. Come se non bastasse, riducendo il rapporto con la natura a mera tecnica, anche il versante produttivo non viene considerato per i suoi aspetti politici, e l'obiettivo di rendere «sostenibile» la produzione finisce con il ridimensionarsi a semplice questione di ulteriore sviluppo tecnologico.

Non senza ricordare esplicitamente alcune pagine horkheimeriane⁸⁴, Paccino denuncia l'idealismo e l'irrazionalismo impliciti di questa concezione che non considera né il fatto di abitare «un pianeta dalle risorse limitate come il nostro»⁸⁵, né il dato che ad essere la prima forza produttiva è sempre l'altro uomo, da sempre sottoposto a strumenti di coercizione pur di renderlo strumento di produzione. L'età del ferro, con cui Engels segna l'inizio della civiltà, ricorda il critico, è simboleggiata dalla *spada*.

L'idea di rispondere alla crisi ambientale con nuove tecnologie, quindi, non risponde né ad un destino metafisico, né ad una *ratio* economica, ma all'interesse specifico della classe borghese, la prima in cui l'«accumulazione per mezzo dello sfruttamento altrui» dipende

⁷⁶ Marcuse (2007), p. 205.

⁷⁷ Cfr. Avallone, Fassini, Paccino (2021), pp. 7-22.

⁷⁸ Paccino (2021), p. 199.

⁷⁹ Avallone, Fassini, Paccino (2024), p. 40.

⁸⁰ Avallone, Fassini, Paccino (2021), p. 11.

⁸¹ Diversi sono i riferimenti di Paccino (2021), pp. 92-93, ai piani governativi di supporto all'industria green. Nello stesso anno, anche Marcuse (2024), p. 274 denunciava la «cooptazione» del movimento ambientale.

⁸² Paccino (2021), p. 200.

⁸³ Ivi, p. 205. L'idea di uno sviluppo illimitato della tecnologia coincide con l'assunto che essa sia positiva in sé, e quindi in sé neutrale agli usi che se ne fa politicamente. Secondo Barca (2020), oggi questo atteggiamento si ripresenta nella forma mascherata della «*master narrative*» dell'Antropocene. Essa eleva l'uomo in sé a uomo tecnologico, e quest'*homo sapiens* a forza «geologica» di pari se non superiore potenza rispetto alla natura. In questo modo, l'Uomo Tecnico diventa origine ma anche soluzione di ogni problema ambientale: basta una ridefinizione degli strumenti in direzione «green» senza alcuna modifica del rapporto sociale. Una versione recente della naturalizzazione del rapporto tecnico con la natura è fornita da Barad (2007), pp. 364-369, che spiega come le imprese *biotech* legittimano le loro pratiche di ingegneria genetica, che producono prodotti dual use, con l'argomento che non fanno altro che imitare ciò che la natura ha sempre fatto da sé, come sarebbe dimostrato dalla recente «biomimica». Sull'argomento, cfr. anche i lavori di Cera (2023) e Pellizzoni (2023).

⁸⁴ Baracca (2024), p. 120.

⁸⁵ Paccino (2021), p. 51.

dal continuo rivoluzionamento degli strumenti di produzione ben oltre le «limitate possibilità autorigenerative delle risorse naturali»⁸⁶.

Priva della consapevolezza che i rapporti di classe orientano e determinano intrinsecamente contenuto e sviluppo delle forze produttive, denuncia Paccino, «l'ecologia si accompagna facilmente con una maggiore distruttività della produzione e con un crescente potere del padrone»⁸⁷. Di più: il prefisso *eco* garantisce che il «leviathan socio-economico» continui ad essere «il *prius* assoluto» e l'ecologia si asservisce al compito di «razionalizzare l'assurdo»⁸⁸, ovvero di ritardare gli effetti disastrosi e inevitabili di un sistema produttivo intrinsecamente insostenibile. Il paradosso si raggiunge quando gli attivisti invocano la protezione degli *habitat* degli «orsi» e degli «stambecchi», ma mai quella di una specie non meno naturale e non meno a rischio di estinzione per le condizioni dei loro ambienti di vita: «gli operai delle fabbriche e dei cantieri»⁸⁹.

La situazione si aggrava laddove i «materialisti storici» accolgono *de facto* «la riduzione idealistica della storia naturale alla storia umana»⁹⁰, allorquando cioè rimandano l'azione ecologica al domani della rivoluzione politica, credendo di risolverla con l'ulteriore sviluppo delle forze produttive limitate dall'irrazionalità del capitalismo. Paccino ritiene la fine del conflitto di classe una «condizione sufficiente, ma non necessaria» per affrontare la crisi ecologica. L'atteggiamento attendista esorcizza e armonizza la tragicità della crisi con soluzioni che non richiedono una rottura radicale col produttivismo, ma che possono valere solo «fuori dall'ecologia, fuori cioè dalla distruzione dell'ambiente che il tecnocrate sta consumando»⁹¹.

Per «impedire che il palazzo d'Inverno, anziché da Spartaco, sia distrutto dalla natura», bisogna invece affermare il principio materialistico che la natura è un «*prius*» rispetto all'«essere sociale» e, precisa, «non solo come antefatto dato una volta e per tutte». In un'epoca di gigantismo atomico, al fine di rimettere «l'ecologia con i piedi sulla terra» e, al contempo, «la filosofia marxista sulle proprie gambe»⁹², Paccino porta invece il significativo esempio del minuscolo *bacterium oligocarboxophilum*. Il suddetto microrganismo, spiega il pensatore nel capitolo sulla *Storia Naturale*, abita il suolo e trasforma *da sé* l'ossido di carbonio prodotto dalla trasformazione dell'azoto nella stratosfera in anidride carbonica, mostrando come la sua attività sia stata la condizione della comparsa dell'uomo e di altre specie sulla terra, almeno nella misura in cui ha reso possibile la respirazione e quel ciclo produttivo che, mediante la fotosintesi delle piante e la loro decomposizione, dà vita all'agricoltura, all'allevamento di animali, alla produzione e riproduzione sociale in generale.

L'esempio non lascia dubbi sul senso indicato dall'autore: una tale forma di vita mostra la precedenza e la necessità per l'uomo di una attività produttiva di elementi fisici, chimici, organici (azoto, anidride carbonica, etc.); attività – si badi bene – svolta da attori non-umani ed evolutasi *indipendentemente* dalla dimensione umana. Lungi dal precederla, al contrario, è quest'ultima a fondarsi su di essa e se non c'è dubbio che nel corso del tempo la perfezioni ulteriormente, resta fermo che «ci sono presupposti per la vita umana sulla

⁸⁶ Ivi, p. 49. In ivi, p. 48, Paccino spiega che anche in società precapitalistiche l'impulso all'arricchimento privato ha causato disastri ecologici (deforestazioni, desertificazioni, inquinamento per l'uso del piombo, etc.). Tuttavia, essi non erano intrinseci al modo di funzionamento di quelle forme di produzione come invece nel capitalismo. Secondo il pensatore italiano, inoltre, l'impulso alla ricchezza sorge quando, grazie a migliori strumenti e alla crescita della popolazione, la produzione di un surplus oltre il necessario ha mitigato il «terrore della natura, un nemico [...] molto più temibile di qualunque forza umana organizzata». Più sicuro di sé di fronte alla potenza della natura, il singolo ha potuto sviluppare l'ambizione di sopravvivere facendo a meno degli altri, «e magari in concorrenza con loro». Ma non è l'unica possibilità: in società pur produttrici di un relativo surplus, come le tribù indiane, non sorge l'impulso all'arricchimento privato.

⁸⁷ Ivi, p. 164.

⁸⁸ Ivi, p. 118.

⁸⁹ Ivi, p. 23.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Ivi, p. 178.

⁹² Ivi, pp. 199 e 23.

Terra che non sono né costruzioni sociali né sono modificabili dall'azione umana»⁹³. La coscienza di una irriducibile *necessità* data a noi ma non *per* noi; “precaria” e nient'affatto garantita; *premessa* che si sarebbe potuta *non* evolvere o si sarebbe potuta evolvere *diversamente*, senza avere come sbocco l'umano: questa la tragica consapevolezza posta alla base della dell'ecologia materialistica di Paccino.

Certamente diversi sono gli usi – per non parlare dei non-usi o degli abusi – legati a tale consapevolezza, soprattutto in un *oggi* in cui la situazione appare duramente compromessa da uno specifico sistema produttivo *umano* fondato sull'antagonismo. L'ideologia produttivistica, lo si è visto, non ne fa alcun uso, esorcizzandola piuttosto in una celebrazione aprioristica delle “magnifiche sorti e progressive”. Di vero e proprio abuso si può invece parlare a proposito di quel genere di filosofia “destinale”, capace sì di registrare la tragicità della situazione ma non di distinguere tra la fonte naturale e la fonte storico-sociale della morte e della precarietà dell'esistenza, giungendo così a tendenze antiumanistiche non sconosciute allo stesso ecologismo. Non è un caso, del resto, che già alla sua epoca Paccino denunciava un certo tipo di biotecnologi e le loro speranze che nascesse «una nuova natura (ad esempio, una intelligenza artificiale) la quale potrebbe sostituire l'uomo ed essere più adatta ad un universo ecologico con altre esigenze»⁹⁴.

Tuttavia, un altro uso di tale coscienza della tragedia – un uso politico rivoluzionario – si può senz'altro fare: in esso la consapevolezza della «tragedia della morte individuale e la tragedia della lotta all'interno della città assediata dalla natura» non conduce alla rassegnazione, ma diventa «una ragione in più» per cercare «sempre nuove proposte di lotta per la liberazione dell'uomo». Una libertà che, conservando dentro di sé la coscienza tragica, si proietta «all'infinito» e indica come obiettivo primario la costruzione di una «social catena» *qui ed ora*:

Gli uomini, come continueranno a nascere, vivere, morire, indipendentemente dai progressi della medicina, così, indipendentemente dalle lotte per la liberazione dell'uomo, continueranno a subire le offese dello “sterminator Vesevo” [...]. E questo non perché siano irreparabilmente “cattivi”, o anche naturalmente egoisti (e come tali congenialmente anticomunisti), ma perché legge della vita è il movimento originato dalla contraddizione, ragione per cui, finché ci sarà vita, essa sarà alimentata dalla morte, e finché l'uomo vivrà, la parte più nobile di sé sarà in eterna lotta per il passaggio dal regno della necessità al regno della libertà⁹⁵.

Come queste parole mostrano con chiarezza, per Paccino – come del resto per Marx e Marcuse – il materialismo dialettico consiste nell'impegno critico volto a distinguere tra limiti storici e limiti naturali, esaminarne il rapporto e, infine indicare, senza mai dimenticare la necessaria condizionatezza dell'umano, il territorio in cui agire e sperimentare nuove configurazioni di vita libere dal dominio. In questo senso, la loro visione della dialettica denuncia ogni pensiero che, pur animato dal legittimo bisogno di libertà dalla naturale sofferenza, finisce con l'eccedere nell'astrazione dimenticando, mitigando o peggio definitivamente liquidando il carattere duro, resistente, “estraneo” della materia che siamo e ci circonda. Dal punto di vista dei pensatori qui analizzati è infatti possibile che tali impostazioni di pensiero mostrino libertà speculativa e fantasia – e forse anche un certo *consensus gentium*; altrettanto certo però è l'occultamento del dolore che esse operano e la pericolosa perdita di immaginazione *sensibile*, vale a dire della capacità di progettare nuove forme di «lotta gioiosa con l'irriducibile resistenza della società e della

⁹³ Avallone, Fassini, Paccino (2024), p. 40.

⁹⁴ Paccino (2021), p. 142. Anche Marcuse (2001), p. 248, critica l'esaltazione della morte come «categoria esistenziale» con evidente riferimento alla filosofia heideggeriana. Si veda anche il saggio *L'ideologia della morte* in Marcuse (2019b).

⁹⁵ Paccino (2021), pp. 210-211.

natura»⁹⁶ sulla base del «contenuto empirico»⁹⁷ ricevuto dai sensi e compreso dai «concetti» della ragione.

Dal canto suo, consapevole di questo inevitabile attrito, il materialismo critico non evade la possibilità del nulla né fantastica su conciliazioni assolute, ma indica nella progressiva riduzione della «sofferenza che l'uomo impone sul mondo animale» il compito e l'«idea regolativa»⁹⁸ della sua prassi, espressione della specifica potenzialità dell'essere umano di intrattenere intra e inter-specifici rapporti di solidarietà universale⁹⁹.

Bibliografia

- Abromeit, J. (2011), *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge University Press, New York.
- Althusser, L. (1968), *Prefazione. Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in L. Althusser ed E. Balibar, *Leggere il Capitale*, trad. it. a cura di M. Turchetto, Feltrinelli, Milano, pp. 13-76.
- Avallone, G., Fassini, L.G., Paccino, S. (2021), *Prefazione. L'imbroglione ecologico: alle origini dell'ecologia politica in Italia*, in D. Paccino, *L'imbroglione ecologico. L'ideologia della natura*, ombre corte, Verona, pp. 7-22.
- Avallone, G., Fassini, L.G., Paccino, S. (2024), *Il metodo di ricerca di Dario Paccino*, in G. Avallone e S. Paccino, (a cura di), *L'ecologia politica di Dario Paccino*, Ombre Corte, Verona, pp. 35-49.
- Baracca, A. (2024), *La questione del nucleare ieri, oggi e domani*, in G. Avallone e S. Paccino (a cura di), *L'ecologia politica di Dario Paccino*, Ombre Corte, Verona, pp. 112-118.
- Barad, K. (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University, Durham-London.
- Barad, K. (2017), *Qual è la misura del nulla? Infinito, Virtuale, Giustizia*, in E. Bougleux (a cura di), *Performatività della natura. Quanto e queer*, ETS, Pisa, pp. 95-104.
- Barca, S. (2020), *Forces of Reproduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bergamo, J.N. (2022), *Marxismo ed Ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, Ombre Corte, Verona.
- Carbone, R. (2020), «Società borghese, umanesimo e teoria critica nella prospettiva di Max Horkheimer», *Archivio di Storia della Cultura*, a. XXXIII, Liguori, Napoli, pp. 246-272.
- Cera, A. (2023), *A Philosophical Journey into the Anthropocene. Discovering Terra Incognita*, Lanham, Lexington Books.
- Colletti, L. (1969), *Il marxismo ed Hegel*, Roma-Bari, Laterza.
- Fazio, G. (2020), *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova Teoria critica*, Castelvechi, Roma.
- Foster, J. B. (1999), «Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology», *American Journal of Sociology*, vol. 105, n. 2, pp. 366-405.
- Fraser, F. (2022), *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do About It*, Verso, London-New York.
- D'Angelo, L., Pozzoni, G. (2021), «New materialism(s). Una introduzione», *Quaderni Materialisti*, n. 20, pp. 9-29.
- Jay, M. (1979), *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, trad. it. a cura di N. Paoli, Einaudi, Torino.
- Kahveci, K., Çalci, S., Meillassoux, Q. (2021), «Fondato su niente. Intervista a Quentin Meillassoux», *Quaderni Materialisti*, n. 20, pp. 217-229.
- Hegel, F. (2007), *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano.
- Heidegger, M. (1995), *Lettera sull'«umanesimo»*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.

⁹⁶ Marcuse (1972), p. 71.

⁹⁷ Marcuse (1969), p. 42.

⁹⁸ Marcuse (1972), p. 68.

⁹⁹ Per una rilettura del tema della «liberazione animale» in questa chiave, cfr. Maurizi (2021).

- Horkheimer, M. (1974), *Materialismo e metafisica*, in A. Schmidt (a cura di), *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. I, Einaudi, Torino, pp. 47-52.
- Latouche, S. (2008), *Breve trattato sulla decrescita serena*, trad. it. a cura di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino.
- Losurdo, D. (2007), *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli.
- Mandara, L. (2023), *Critica e liberazione. Marcuse lettore di Kant*, Giannini, Napoli.
- Mandara, L. (2024a), "La liberazione della natura in Herbert Marcuse", *Logoi.ph*, vol. X, n. 24, pp. 243-254.
- Mandara, L. (2024b), "Nota introduttiva a Ecologia e Rivoluzione di Herbert Marcuse", *Scienza & Filosofia*, n. 31, pp. 262-273.
- Marcuse, H. (1969), *Saggio sulla liberazione. Dall' "uomo a una dimensione" all'utopia*, trad. it. a cura di L. Lamberti, Einaudi, Torino.
- Marcuse, H. (1972), *Counterrevolution and Revolt*, Beacon Press, Boston.
- Marcuse, H. (1975), *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico*, in H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, trad. it. a cura di A. Solmi, Einaudi, Torino, pp. 63-116.
- Marcuse, H. (1999) *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, trad. it. a cura di L. Gallino e T. Giani Gallino, Einaudi, Torino.
- Marcuse, H. (2001), *Eros e civiltà*, trad. it. a cura di L. Bassi, Einaudi, Torino.
- Marcuse, H. (2002), *La dimensione estetica*, in P. Porticari (a cura di), *La dimensione estetica. Un'educazione politica tra rivolta e trascendenza*, Guerini & Associati, Milano.
- Marcuse, H. (2007), *Lezioni parigine del 1974*, in R. Laudani (a cura di), *Marxismo e Nuova Sinistra. Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, vol. II, manifestolibri, Roma.
- Marcuse, H. (2018), "Sulla dialettica. Materiali di Alpbach", *Shift. International Journal of Philosophical Studies*, n. 1, pp. 185-200.
- Marcuse, H. (2019a), *Sulla dialettica negativa*, in R. Laudani (a cura di), *Filosofia e politica. Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, vol. V, manifestolibri, Roma, pp. 267-276.
- Marcuse, H. (2019b), *L'ideologia della morte*, in R. Laudani (a cura di), *Filosofia e politica*, cit., pp. 327-337.
- Marcuse, H. (2021), *Protesta e futilità*, in L. Mandara (a cura di), *Lezioni americane (1966-1977)*, Mimesis, Milano, pp. 45-52.
- Marcuse, H. (2024), "Ecologia e rivoluzione", *Scienza & Filosofia*, n. 31, pp. 274-279.
- Marx, K. (1972), *Tesi su Feuerbach*, in F. Codino (a cura di), *Opere (1845-1846)*, vol. V, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (2017), *Il Capitale*, ed. it. a cura di A. Macchioro e B. Baffi, Utet, Milano.
- Marx, K. (2018), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di F. Andolfi e G. Sgrò, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Maurizi, M. (2021), *Beyond Nature. Animal Liberation, Marxism and Critical Theory*, Haymarket, Chicago.
- Meillassoux, Q. (2012), *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, trad. it. a cura di M. Sandri, Mimesis, Milano.
- Musto, M. (2008), "Manoscritti economico-filosofici del 1844 di Karl Marx: vicissitudini della pubblicazione e interpretazione critiche", *Studi Storici*, vol. 49, n. 3, pp. 763-792.
- Paccino, D. (2021), *L'imbroglio ecologico. L'ideologia della natura*, Ombre Corte, Verona.
- Pellizzoni, L. (2023), *Cavalcare l'ingovernabile. Natura, neoliberalismo e nuovi materialismi*, Orthotes, Napoli.
- Reitz, C. (2018), *Ecology and Revolution. Herbert Marcuse and the Challenge of a New World System Today*, Routledge, London-New York.
- Saito, K. (2022), *Marx in the Anthropocene. Toward the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Scafoglio, L. (2009), *Forme della dialettica. Herbert Marcuse e l'idea di teoria critica*, manifestolibri, Roma.
- Singer, P. (2015), *Animal Liberation*, Bodley Head, London.

Wolfe, C.T. (2021), “Materialismo meccanicista, materialismo vitalista. Riflessioni sulle aporie del neomaterialismo (new materialism) contemporaneo”, *Quaderni Materialisti*, n. 20, pp. 31-45.

MARX E LA STRATEGIA DEL SOCIALISMO MODERNO

Abstract: *Marx and the Strategy of Modern Socialism*

The article analyzes Marx's contribution to the formation of modern socialism and the various phases in which his vision of the strategy of social emancipation develops. Unlike anarchists and other socialists, Marx thinks that social transformation requires the conquest by the working class of state power, which should not be kept as it is, but profoundly transformed. To achieve this end the working class must organize itself with an autonomous political party. But the political struggle presupposes the economic and trade union struggle, of which Marx defends the importance against those who thought it was useless, because in capitalist society it was not possible to obtain a significant increase in workers' wages. In the 1870s, Marx accompanied the development of the first modern social democratic parties and criticized the reformist tendencies that were beginning to emerge.

Keywords: Marx, Party, Revolution, Social-Democracy, Socialism

La vicenda biografica di Karl Marx (1818-1883) coincide cronologicamente con il periodo che vede in Europa la nascita del socialismo moderno che, tra la fine degli anni Trenta, quando Marx ha vent'anni, e gli anni Ottanta, conosce un eccezionale sviluppo e trasformazione: dalle piccole sette spesso segrete al grande partito di massa. Ma gli sviluppi più imponenti del movimento socialista sono quelli che si verificano dopo la morte di Marx. Il fenomeno cui si assiste, e che non ha paragoni nella storia moderna, è quello per cui un pensiero politico diventa l'ideologia di riferimento o il credo ufficiale di partiti e Stati che ad esso più o meno legittimamente si richiamano, che lo interpretano in modi diversi e anche aspramente confliggenti mantenendo comunque il riferimento ad esso. Ci troviamo di fronte, in sostanza, al fatto che una dottrina esce dall'ambito delle dispute teoriche e diventa una forza storicamente operante, capace di toccare con il suo impatto centinaia di milioni di uomini. Da questo punto di vista il pensiero di Marx può essere paragonato solo a quello dei grandi fondatori di religioni, come Cristo o Maometto. E se è vero che questi hanno avuto un impatto molto più persistente e diffuso, è altrettanto vero che non si è mai visto un pensatore laico impattare sul mondo storico con l'ampiezza che ha caratterizzato l'influenza marxiana.

Questa straordinaria efficacia è un grande tema della storia contemporanea sul quale, a mio modo di vedere, c'è ancora molto da ragionare. Essa si presta in prima istanza a due spiegazioni semplici, che però a mio avviso sono entrambe insoddisfacenti (anche se non del tutto sbagliate). La prima è che la dottrina di Marx ha avuto l'immenso impatto che ha avuto perché era sostanzialmente vera. La seconda è che tutto il seguito di cui ha goduto si deve al fatto che si trattava, se non di una religione, di una *quasi-religione* capace, con la sua promessa di salvezza terrena, di convogliare su di sé quei sentimenti e quella potenza di fede che per lo più sono monopolio delle religioni.

Senza sposare né l'una né l'altra di queste spiegazioni, vorrei provare a svolgere un ragionamento diverso. Vorrei cioè provare a mettere in luce come la visione politica marxiana sia caratterizzata da alcune opzioni strategiche che, sebbene non prive di elementi fallaci e fideistici, hanno però nel complesso funzionato come interpretazione dei conflitti di un'epoca e come chiave per intervenire in essi.

* Sapienza Università di Roma.

1. La costituzione della visione politica marxiana

Marx è un pensatore precoce. Infatti alcuni elementi essenziali della sua visione politica e strategica si trovano già ben delineati negli scritti che seguono il suo confronto con la filosofia politica di Hegel, cioè nella *Questione ebraica*, nei testi coevi, nei *Manoscritti parigini* del 1844.

Vediamo quali sono, dal nostro punto di vista, le opzioni principali che li caratterizzano, che sono di importanza fondamentale e che resteranno ferme anche nel pensiero marxiano della maturità. La prima, tanto problematica quanto gravida di conseguenze, è quella che chiamerei *la tesi delle due rivoluzioni*. Mentre buona parte del pensiero proto-socialista e proto-comunista, all'inizio dell'Ottocento, intendeva il socialismo egualitario come una logica conseguenza delle idee della rivoluzione francese, o persino come l'unico sviluppo coerente di esse (si pensi per esempio a Gracco Babeuf²) Marx imbocca nella *Questione ebraica* una strada completamente diversa: quella di identificare la rivoluzione francese come una rivoluzione il cui obiettivo era quello di conquistare soltanto l'emancipazione politica, cioè l'eguaglianza politica democratica tra i cittadini, accanto alla quale poteva tranquillamente sussistere l'ineguaglianza sociale. L'emancipazione politica, infatti, andava di pari passo con il dispiegamento di una libertà economica che generava anche forme di brutale sfruttamento. Essa non poteva pertanto venire considerata come l'emancipazione sufficiente o definitiva. Lasciava insoddisfatto il bisogno di liberarsi anche dalle nuove forme di asservimento che la libertà borghese portava con sé, e di completare l'emancipazione politica con quella che Marx chiamava l'emancipazione sociale ovvero la compiuta emancipazione umana. Nella visione marxiana, dunque, la rivoluzione francese viene pensata in ultima istanza come una rivoluzione *borghese*, alla quale non si poteva chiedere di affrontare compiti, come quelli dell'emancipazione sociale, che non erano i suoi. La lotta per la compiuta emancipazione umana sarebbe stata l'obiettivo di una nuova e diversa rivoluzione, la rivoluzione sociale o proletaria, che avrebbe posto fine allo sfruttamento e alla dominazione di classe come la rivoluzione borghese aveva posto fine all'assolutismo e all'*Ancien Régime*.

Questa teoria delle due rivoluzioni si salda perfettamente con altre fondamentali acquisizioni teoriche che Marx compie in un breve giro di anni. La prima è la individuazione del protagonista della rivoluzione a venire. Marx lo coglie (ed ecco un'altra opzione alla quale non verrà mai meno), nella classe del proletariato, che ha questa capacità di sovvertire l'ordine esistente proprio in quanto è completamente deprivata e oppressa da catene radicali, come il pensatore di Treviri argomenta in modo compiuto già nella *Introduzione* alla mai pubblicata *Critica della filosofia del diritto di Hegel*³.

L'altra "scoperta" che viene a sostanziare la tesi marxiana delle due rivoluzioni è quella che egli fa quando a ventotto anni, nell'*Ideologia tedesca*, delinea, riprendendo e trasformando Hegel, una concezione della storia come successione di modi di produzione, dove i modi di produzione schiavistico, feudale e borghese sono altrettante tappe transitorie di un processo che porterà infine al superamento rivoluzionario degli antagonismi sociali nel socialismo e nel comunismo, cioè in una forma di produzione basata finalmente sulla appropriazione sociale collettiva delle principali risorse produttive.

Coerentemente con questi assunti, Marx esclude fin dal principio in modo drastico che l'ordine sociale borghese possa essere gradualmente trasformato, ed emendato dei suoi aspetti più insostenibili e opprimenti. L'opzione antiriformista è già chiarissima, per esempio, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, dove il giovane filosofo militante polemizza contro quelli che chiama i riformatori sociali «*en détail*, che vogliono *elevare* il salario e con ciò migliorare le condizioni della classe operaia o considerano l'*uguaglianza* del salario (come Proudhon) come il fine della rivoluzione sociale?»⁴. La tesi di Marx è che

² Cfr. in proposito Bravo (1969), pp. 224-254.

³ Cfr. Marx (1976), pp. 190-204.

⁴ Marx (1968), p. 20.

all'interno dell'assetto capitalistico e del sistema salariale la situazione dei lavoratori non può andare incontro a miglioramenti sostanziali; per cambiarla in modo significativo vi è un'unica soluzione, quella di sostituire il sistema del lavoro salariato con uno completamente diverso, basato sulla proprietà collettiva dei mezzi di produzione.

Come si può vedere dal rapido schizzo che abbiamo tracciato, già molto prima di avere analizzato scientificamente i meccanismi di funzionamento del sistema capitalistico Marx ha delineato quelle che in sostanza resteranno per lungo tempo le coordinate fondamentali della sua visione dell'emancipazione: l'ordine sociale vigente non si può trasformare attraverso gradualità o parziali riforme; è necessaria una seconda rivoluzione (non necessariamente violenta, potrebbe essere anche pacifica e incruenta) che apra la via a uno stadio superiore dello sviluppo sociale. La leva di questa seconda rivoluzione sarà la classe proletaria che viene continuamente generata dalla stessa società borghese. Prima di abbozzare qualche riflessione su grandezza e limiti di questo schema (o, come anche si potrebbe dire, di questa "grande narrazione") è opportuno però vedere come esso viene sviluppato, arricchito e implementato negli sviluppi successivi del pensiero e dell'azione di Marx, e nei suoi rapporti con le correnti non marxiste del movimento dei lavoratori.

2. L'epoca della Lega dei Comunisti

Le grandi opzioni politiche marxiane, fissate già negli scritti anteriori al *Manifesto* del 1848, si declinano in modi diversi nelle varie fasi di costruzione del movimento dei lavoratori, soprattutto per quanto riguarda la riflessione sull'organizzazione e sul partito, condizionata dalle grandi trasformazioni che hanno luogo nei decenni cruciali del diciannovesimo secolo. Volendo schematizzare si possono distinguere tre grandi tappe del pensiero/azione di Marx: quella della Lega dei comunisti, quella della Associazione internazionale dei lavoratori e quella della formazione dei partiti socialisti nazionali.

Diciamo subito che c'è un punto importante al quale Marx, nel confronto con le altre prospettive socialiste, rimane sempre fedele. Per lui l'emancipazione sociale non si può conseguire sviluppando rapporti diversi e alternativi *all'interno* del contesto vigente, ma solo opponendosi ad esso e combattendolo con decisione. Egli si contrappone nettamente a coloro che pensano che la nuova società possa già cominciare a formarsi nel seno di quella esistente. Questa era stata la linea di alcuni utopisti, come per esempio Robert Owen, che erano effettivamente riusciti a costruire delle comunità alternative. Ed era anche la prospettiva di coloro che, come Proudhon e Lassalle, sia pure in nodi diversi, puntavano a un cambiamento sociale fondato sulle cooperative e sulla organizzazione di una economia alternativa. Per Marx invece cooperativismo e mutualismo, sebbene egli non neghi affatto il loro valore, restano subordinati rispetto all'opzione principale, che è innanzitutto quella di combattere l'ordinamento vigente. Ma quali sono le coordinate fondamentali di questa lotta? Cominciamo a vedere il modo in cui egli le definisce nel *Manifesto del Partito Comunista*, il testo programmatico di quella Lega dei Comunisti che è la prima organizzazione politica di cui Marx è dirigente e teorico.

Qui si vengono precisando meglio, rispetto agli scritti precedenti, sia il soggetto della rivoluzione che la strategia secondo la quale essa si dovrà sviluppare. Innanzitutto si chiarisce perfettamente, nel *Manifesto*⁵ ma anche nella precedente *Miseria della filosofia*⁶, la individuazione del soggetto rivoluzionario nella classe operaia della grande fabbrica, un soggetto che viene generato dal moderno sviluppo industriale e da questo unificato in grandi complessi produttivi.

Questa classe occupa necessariamente una posizione di antagonismo e di contrasto di interessi rispetto ai capitalisti, alla classe borghese. Ma questo contrasto deve

⁵ Marx, Engels (1973), pp. 482-518.

⁶ Marx (1973b), p. 223.

trasformarsi in lotta organizzata, e dare luogo alla unificazione della classe per difendere i propri interessi e per contrastare la sempre presente concorrenza tra gli operai. All'inizio vi è dunque la lotta economica e la organizzazione di essa, attraverso associazioni come le Trade Unions, e più avanti i sindacati. Ma la lotta economica, che si combatte ogni giorno "fisiologicamente" a livello di fabbrica, tra chi vuole incrementare lo sfruttamento e chi lo vuole contenere, non basta a se stessa: deve trasformarsi in lotta politica, ovvero in lotta per la conquista del potere politico a livello statale. Su questo punto il *Manifesto* è chiarissimo: la classe organizzata in *partito* (e ci soffermeremo più avanti su che cosa significhi "partito" in questo contesto) deve conquistare innanzitutto il potere dello Stato; e attraverso l'uso della leva statale deve dar luogo alla trasformazione della società, cioè alla socializzazione del capitale e al superamento del dominio di classe. Quando poi questa trasformazione si sarà realizzata, e dunque gli antagonismi di classe saranno superati, allora anche il potere dello Stato diventerà in qualche modo superfluo. Perderà, dicono Marx ed Engels, il suo carattere politico per diventare molto più simile ad una sorta di potere amministrativo; e sarà aperta la via verso quell'esito che nella dottrina marxista viene designato con la parola d'ordine della "estinzione dello Stato".

Questa impostazione originaria subirà alcune trasformazioni nello sviluppo del pensiero di Marx ed Engels, restando però ferma nelle sue linee di fondo. Mettendo a fuoco solo un punto cruciale si può dire che la conquista del potere statale, obiettivo sempre ribadito, apparirà più tardi – con la Comune di Parigi del 1871 – in una luce piuttosto diversa, (come venne sottolineato a suo tempo da Etienne Balibar)⁷. Riflettendo sulla Comune infatti Marx sosterrà, modificando la sua impostazione precedente, che "la classe operaia non può mettere semplicemente la mano sulla macchina dello Stato bella e pronta, e metterla in movimento per i propri fini"⁸. Essa dovrà piuttosto, seguendo l'esempio dei comunardi parigini, trasformare radicalmente il pesante apparato statale centralistico e burocratico, per dar vita a forme di democrazia radicale e di autogoverno dei produttori. Ma questa svolta teorica non sarà destinata a lasciare grandi tracce nella pratica dei movimenti comunisti e socialisti. Ciò che invece risulterà determinante sarà proprio la struttura compatta e ben articolata dell'opzione strategica marxiana: la leva dell'emancipazione non è la costruzione di *istituzioni alternative sul terreno sociale*, ma il conflitto che è dapprima lotta economica per contrastare lo sfruttamento e per migliorare le condizioni di lavoro, e quindi lotta politica per condurre la quale la classe operaia deve dotarsi di un proprio partito autonomo che abbia per fine la conquista del potere statale. Organizzarsi in sindacato e poi in partito per mirare a conquistare (o quantomeno a condizionare il più possibile) il potere dello Stato e utilizzarlo per cambiare la società, secondo gli orientamenti programmatici dei quali il *Manifesto* fornisce una prima e importante delineazione.

Ciò che però non è ancora per niente chiaro, nella teoria e neppure nella pratica, è il senso di quel termine, "partito", che dà il titolo allo scritto marx-engelsiano. Seguendo la magistrale ricostruzione che di questo tema ha proposto Jacques Texier (un grande studioso marxista troppo dimenticato) nel suo saggio intitolato *La nozione di "partito" e di "partito comunista" nel 1847-1848*⁹, potremmo dire che Marx in questo periodo usa il termine "partito" in almeno tre sensi diversi. Il termine "partito" può certamente essere usato per indicare una organizzazione politica in senso stretto, come in questo caso la Lega dei comunisti, che era poco più che una setta di agitatori.

Ma, come nota Texier, partito può anche significare, in modo particolare nel *Manifesto*, qualcosa di diverso, che si può designare con la nozione di classe-partito. Per il Marx del *Manifesto*, infatti, la chiave strategica dell'emancipazione è appunto la "organizzazione dei proletari in classe, e quindi in partito politico"¹⁰ ("Diese Organisation der Proletarier

⁷ Cfr. Balibar (2021).

⁸ Marx (1966b), pp. 885-932, in particolare p. 905.

⁹ Cfr. Texier (2000), pp. 211-232.

¹⁰ Marx, Engels (1973), p. 495.

zur Klasse, und damit zur politischen Partei"). Il punto dirimente sembra essere, qui come nella *Miseria della filosofia*, dove Marx aveva introdotto la distinzione tra classe in sé e classe per sé, la capacità della classe, che si acquista nella lotta, di unificarsi e di prendere coscienza di sé. E ciò autorizza in qualche misura a sostenere, come hanno fatto Rossana Rossanda¹¹ e Jacques Texier, che in questo passaggio il partito sembra coincidere con la classe organizzata e cosciente, e non rappresenta alcunché di separato da essa.

Vi è però anche una terza accezione del concetto di partito sulla quale conviene fermare l'attenzione; in questo uso, che si trova frequentemente in Marx, partito sta a indicare una tendenza o un orientamento politico di gruppo, anche senza particolari legami organizzativi. In questo senso del partito come "tendenza" sembra andare un famoso passaggio che conviene citare:

I comunisti non costituiscono un partito particolare di fronte agli altri partiti operai [...] I comunisti si distinguono dagli altri partiti proletari solo per il fatto che da un lato, nelle varie lotte nazionali dei proletari, essi mettono in rilievo e fanno valere gli interessi comuni dell'intero proletariato che sono indipendenti dalla nazionalità; d'altro lato per il fatto che, nei vari stadi di sviluppo che la lotta fra proletariato e borghesia va attraversando, rappresentano sempre l'interesse del movimento complessivo. In pratica, dunque, i comunisti sono la parte più risoluta dei partiti operai di tutti i paesi [...] ¹².

Questa sembra effettivamente essere la linea che venne praticata da Marx ed Engels durante il moto rivoluzionario del 1848: i comunisti, dirà Marx col senno di poi, smarrirono un po' la loro autonomia e si calarono nel movimento democratico, per rappresentare la parte più cosciente e decisa di esso¹³. Ma dopo la sconfitta della rivoluzione europea quarantottesca, nel marzo del 1850, nel famoso (per alcuni magari anche famigerato) *Indirizzo del comitato centrale della Lega dei comunisti*, Marx propone una decisa autocritica rispetto alla scelta compiuta negli anni precedenti (cioè quella di marciare a fianco della borghesia democratica dimostratasi incapace e pusillanime), e recupera l'importanza del partito organizzato, dotato per di più anche di una organizzazione segreta.

Invece di abbassarsi di nuovo a servir da coro plaudente ai democratici borghesi, gli operai e soprattutto la Lega debbono adoperarsi per costituire accanto ai democratici ufficiali un'organizzazione indipendente, segreta e pubblica, del partito operaio, e per fare di ogni comunità della Lega il punto centrale e il nocciolo di associazioni operaie, nelle quali gli interessi e la posizione del proletariato siano discussi indipendentemente da influenze borghesi¹⁴.

La lezione della sconfitta sembra essere dunque che il partito rigorosamente autonomo e strettamente organizzato è una condizione essenziale perché la classe operaia possa difendere la sua autonomia e condurre le sue battaglie senza trasformarsi in una mera appendice della democrazia piccolo-borghese. In proposito si potrebbe osservare che questo è il passaggio di Marx dove egli sembra più vicino a quella che sarà poi la concezione leniniana del partito. Però non se ne farà niente, perché nel 1852 la vicenda della Lega si chiude, e senza rimpianti da parte marxiana. Qualche anno dopo, in una lettera a Freiligrath del 1860, egli scriverà infatti: «La "Lega", come la *société des saisons* a Parigi, come cento altre società, non fu altro che un episodio della storia del partito,

¹¹ Rossanda (1974), pp. 99-114.

¹² Marx, Engels (1973), p. 498.

¹³ Marx (1966a), pp. 361-72.

¹⁴ Ivi, p. 366.

che si forma dappertutto in modo naturale sul terreno della società moderna»¹⁵. Quello che conta davvero, scrive Marx sempre in questa lettera, non sono le singole organizzazioni, che possono nascere e morire nelle varie circostanze, ma (ecco un altro modo di intendere questo termine polisenso) «il partito nel grande senso storico della parola»¹⁶ che è generato dalla stessa dinamica antagonista della società moderna. Quello che conta, si potrebbe dire forzando un po' la mano, è il partito nel senso del grande movimento delle classi lavoratrici, più delle organizzazioni nelle quali esso, di volta in volta, si struttura. Il partito dei lavoratori in senso moderno, insomma, è ancora di là da venire, sia nella teoria di Marx che nella pratica effettiva. Sembra essere un tassello strategico importante, ma ancora non ben chiarito né definito.

A ciò si connette un altro tema significativo che non può essere tralasciato: l'approccio di Marx all'organizzazione è qui chiaramente un approccio di tipo *sovranazionale* (cosa abbastanza naturale anche tenendo conto del fatto che il movimento comunista constava in buona parte di esuli dai propri paesi). Il partito comunista (qualsiasi cosa esso sia, anche come organizzazione in senso stretto) non è un partito nazionalizzato. E non può esserlo perché, come Marx aveva scritto in modo straordinariamente chiaro nell'*Ideologia tedesca*, «il comunismo è possibile empiricamente solo come azione dei popoli dominanti tutti in una 'una volta' e simultaneamente, ciò che presuppone lo sviluppo universale della forza produttiva e le relazioni mondiali che esso comunismo implica»¹⁷. I comunisti partecipano alla politica dei vari Paesi, come si vede nella parte finale del *Manifesto*, ma sono chiaramente un "partito" (tra molte virgolette) sovranazionale¹⁸. E anche da questo punto di vista, possiamo dire, siano ancora piuttosto lontani da quella che sarà la dinamica del socialismo moderno, che risulterà molto più decisamente "nazionalizzata".

3. Le polemiche nell'Internazionale

Dopo la parentesi di relativo isolamento della seconda parte degli anni Cinquanta e dei primi Sessanta, l'attività politica di Marx riprende intensamente nell'epoca della Prima Internazionale, soprattutto nel periodo più vitale di essa, dal 1864 al 1872 (l'organizzazione si scioglierà nel 1876, ma negli ultimi anni, caratterizzati dal trasferimento dell'organo dirigente in Usa, essa vivrà di vita grama). A me sembra che gli anni dell'Internazionale siano importanti soprattutto per due motivi. In primo luogo perché in essi cominciano a svilupparsi embrionalmente i primi veri partiti socialisti e operai. In Germania, in particolare, nel maggio 1863 nasce il primo partito di orientamento socialista denominato *Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* (Associazione generale dei lavoratori tedeschi) ma nasce grazie all'impulso non di Marx, bensì di Lassalle. Inoltre quel periodo è importante perché, combattendo nell'ambito dell'Internazionale soprattutto contro i proudhoniani e i bakuniniani, Marx (e con lui Engels) arriva a definire con maggiore precisione (resa possibile anche dagli sviluppi storici del tempo) le coordinate strategiche che devono ispirare il movimento dei lavoratori.

Centralissima resta, com'è ovvio, la prospettiva internazionale, perché Marx rimane convinto che "soltanto un collegamento internazionale può assicurare alla classe operaia la sua vittoria definitiva"¹⁹ e che "l'emancipazione della classe operaia, non essendo né un problema locale né nazionale, ma sociale, abbraccia tutti i Paesi nei quali esiste la società moderna, e per la sua soluzione dipende dal concorso teorico e pratico dei Paesi più evoluti"²⁰. Ma la necessità del collegamento e della sinergia non toglie (riconoscendo quella che già era e sarebbe stata sempre più la realtà fattuale) il punto decisivo e cioè

¹⁵ Marx (1973a), pp. 529-536, in particolare p. 531.

¹⁶ Ivi, p. 536.

¹⁷ Marx, Engels (1972b), p. 34.

¹⁸ Si parla per esempio di "Rivendicazioni del partito comunista in Germania".

¹⁹ K. Marx, *Quarto rapporto annuale del Consiglio generale dell'AIL* (settembre 1868) citato in Bravo (2014), p. 55.

²⁰ K. Marx, *Statuti generali dell'associazione internazionale degli operai*, citato in Bravo (2014), p. 49.

che le classi lavoratrici si devono organizzare sia con moderni sindacati di mestiere²¹, sia con partiti politici nazionali, che devono anche partecipare alle elezioni e cercare di portare i loro deputati in Parlamento²². Mentre gli anarchici arrivavano persino a predicare, cosa che oggi ci sembra inconcepibile, l'astensione dalla politica, Marx ed Engels proponevano quella che sarebbe stata la scelta vincente per tutto il movimento operaio successivo, e cioè: organizzazione sindacale di mestiere distinta da quella politica; creazione di partiti operai e socialisti come partiti politici autonomi; partecipazione alle competizioni elettorali. Secondo Marx, infatti, «non si deve credere che il fatto di avere degli operai in parlamento sia irrilevante»; al contrario, essere presenti significa come minimo, sostiene Marx, assicurare «una larga pubblicità ai nostri principi» e costituisce dunque una «vittoria contro i governi»²³. Come si legge in una delle più importanti risoluzioni votate al congresso dell'Internazionale dell'Aja del 1872, «nella lotta contro il potere collettivo delle classi possidenti, il proletariato non può agire come classe se non costituendosi esso stesso in partito politico distinto, opposto a tutti i vecchi partiti formati dalle classi possidenti»²⁴.

Alla massima chiarezza su questo punto si accompagnano, completandolo, la sottolineatura dell'importanza dell'organizzazione sindacale e la riflessione sul nesso di unità e distinzione che si deve stabilire tra lotta sindacale e lotta politica. Bastino su questi punti due citazioni. Sui sindacati Marx così si esprimeva in una conversazione con alcuni socialisti tedeschi del 1869²⁵:

I sindacati (*Trade unions*) non devono mai restare in relazione con un'associazione politica o essere resi dipendenti da essa: se ciò accade, essi si danno un colpo mortale. I sindacati sono scuole per il socialismo. Nei sindacati i lavoratori ricevono una formazione da socialisti, perché in essi viene condotta giorno dopo giorno la battaglia contro il capitale...La grande massa degli operai, a qualsiasi partito essi appartengano, hanno almeno compreso che la loro situazione materiale può migliorare”.

E sul rapporto tra lotta sindacale lotta politica faceva chiarezza in una breve sintesi intitolata *Osservazioni sul movimento politico* che si trova in appendice a una lettera a Bolte del 23 novembre 1871:

Il *Political movement* della classe operaia ha naturalmente come scopo ultimo la conquista del *Political power* per la classe operaia stessa, e a questo fine è naturalmente necessaria una *previous organization* della *working class* sviluppata sino a un certo punto e sorta dalle sue stesse lotte economiche. D'altra parte, però, ogni movimento tramite il quale la classe operaia come classe si contrappone alle classi dominanti e le preme *from without*, è un movimento politico. Ad esempio il tentativo di costringere i singoli capitalisti in singole fabbriche o anche in singole officine tramite scioperi ecc. a concedere una diminuzione dell'orario di lavoro, è un movimento puramente economico; invece il movimento per la conquista di una *legge* per le otto ore ecc., è un movimento *politico*. E in questo modo dagli isolati movimenti economici degli operai nasce ovunque un movimento *politico*, cioè un movimento della *classe* per conseguire i propri interessi

²¹ K. Marx, *L'indifferenza in materia politica* (dicembre 1873), in Marx, Engels (1972a), p. 301.

²² Il punto fondamentale, giustamente sottolineato anche da Hobsbawm in un suo bel saggio su *Marx, Engels e la politica*, era appunto l'opzione a favore della centralità dell'azione politica organizzata: «Il criterio principale che distingueva i marxiani dalla maggior parte degli altri socialisti, comunisti e anarchici (eccetto quelli inseriti nella tradizione giacobina), e dai movimenti sindacali e cooperativi “puri”, era la convinzione del ruolo fondamentale della politica prima, durante e dopo la rivoluzione» (Hobsbawm, 2011, p. 91).

²³ K. Marx, *Sull'azione politica della classe operaia* (20 settembre 1871) in Marx, Engels (1972a), p. 285.

²⁴ Bravo (2014), p. 82.

²⁵ Ivi, p. 106.

in forma generale, in una forma che possiede forza generale, forza socialmente coercitiva²⁶.

4. La nascita del moderno socialismo

Ma negli anni Settanta si chiude l'epoca dell'Internazionale, con il suo scioglimento formale nel 1876, e si apre quella della vera e propria nascita dei moderni partiti socialisti di massa. Nel 1875 nasce col congresso di Gotha, dalla fusione tra il partito lassalliano e quello eisenachiano (più vicino alle tesi di Marx) il Partito socialdemocratico dei lavoratori tedeschi. Esso farà scuola perché nel breve giro di anni vedranno la luce il *Parti Ouvrier Français* (1879), l'Associazione russa per la liberazione del lavoro (1883), il *Parti ouvrier Belge* (1885), la *English Social Democratic Federation* (1884), i partiti socialdemocratici austriaco e svizzero (1888), il partito socialista italiano (1892). Così, quasi paradossalmente, subito dopo la sua morte nel 1883, le idee di Marx diventano, naturalmente in modo molto differenziato secondo i contesti nazionali, il punto di riferimento per un movimento socialista e operaio che comincia ad assumere le caratteristiche moderne, e si struttura con organizzazioni sindacali e con partiti di massa (si pensi, solo a titolo d'esempio, che i socialdemocratici tedeschi conquistavano quasi mezzo milione di voti alle elezioni del *Reichstag* del 1877, per arrivare, nel 1890, a quasi un milione e mezzo di consensi).

Non possiamo diffonderci sui rapporti di Marx con questa nuova galassia di organizzazioni (molte delle quali, peraltro, nate dopo la sua morte). Possiamo soltanto dire che per quanto riguarda il rapporto col partito tedesco (quello di cui Marx ed Engels erano una sorta di padri nobili) esso non fu facile: basti ricordare la feroce critica del programma di Gotha che Marx scrisse nel 1875, e che sostanzialmente non fu recepita dal nuovo partito.

Il punto che però è importante mettere a fuoco è che, in buona sostanza, i moderni partiti socialisti si formarono facendo tesoro non solo della dottrina di Marx (che conferiva loro la certezza di disporre di una visione scientifica del processo sociale) ma anche delle sue fondamentali indicazioni strategiche. Contrastando con energia le ipotesi alternative che a suo tempo erano in campo (gli anarchici con il loro rifiuto della politica, i proudhoniani con il loro cooperativismo e con i loro buoni-lavoro, i lassalliani con la loro negazione dell'importanza del conflitto sindacale, perché tanto non c'era niente da fare contro la "legge bronzea dei salari") Marx aveva individuato con straordinaria lucidità le linee lungo le quali il movimento operaio avrebbe potuto svilupparsi, crescere e cambiare la società: partire dalle lotte della classe operaia industriale e delle sue organizzazioni sindacali, distinte da quelle partitiche e aperte a tutti i lavoratori; organizzare partiti autonomi dei lavoratori pronti a partecipare (nei limiti in cui questo si cominciava a sviluppare) al gioco democratico e aventi l'obiettivo di conquistare il potere politico; operare per trasformare gli assetti socio-economici utilizzando la leva del potere statale.

Questi punti essenziali dell'insegnamento marxiano condizioneranno tutto il movimento operaio Otto-novecentesco, anche al di là della grande divisione, che si determinerà dopo la rivoluzione sovietica, tra socialdemocratici e comunisti. La centralità dello Stato nel processo di trasformazione sociale sarà infatti un assunto che, al di là di tutte le differenze e le intenzioni, accomunerà tanto le socialdemocrazie quanto il comunismo novecentesco.

A partire dalle considerazioni fin qui svolte si potrebbe proporre la tesi che lo straordinario impatto della dottrina di Marx sui movimenti operai e socialisti della sua epoca e di quella successiva si possa ricondurre ad alcuni fondamentali punti di forza che essa possedeva: l'aver sviluppato un'analisi critica della società molto più ricca e articolata di quelle derivanti da altre tradizioni di pensiero socialista; l'aver individuato

²⁶ Marx (1990), pp. 336-341, in particolare p. 342.

con eccezionale lucidità le linee strategiche che avrebbero consentito al movimento operaio di agire con efficacia, secondo l'impostazione che abbiamo qui sopra ricordato, centrata sul nesso classe operaia-sindacato-partito-Stato; l'aver iscritto tutta questa realistica riflessione dentro una grande narrazione di tipo salvifico, che si prestava a galvanizzare le masse infondendo in esse la fede in un radioso "sol dell'avvenire" che prima o poi sarebbe sorto a rischiarare le sorti degli oppressi e degli sfruttati.

Ma se questi erano indubbiamente i suoi punti di forza, tali da giustificare l'egemonia acquisita per molto tempo all'interno dei movimenti socialisti e operai, non trascurabili erano anche i punti deboli dell'impostazioni marxiana, che sarebbero emersi chiaramente già negli ultimi anni di vita del pensatore di Treviri.

Un primo grande problema, che tale è rimasto in tutta la storia del movimento operaio, era quello del rapporto tra la dimensione statale nazionale e quella internazionale del movimento di emancipazione dei lavoratori. In estrema sintesi si potrebbe dire che il moderno socialismo si sviluppò in un modo molto più "nazionalizzato" di quanto Marx ed Engels non avrebbero auspicato. Nel programma di Gotha si leggeva che "la classe operaia opera per la propria liberazione innanzitutto *nell'ambito dell'odierno Stato nazionale*", sebbene non rinunci a porsi come obiettivo "l'affratellamento internazionale dei popoli". Su questo punto, la posizione di Marx era estremamente critica. A suo giudizio, mancava completamente nel programma l'idea fondamentale secondo la quale le classi lavoratrici dei diversi Paesi avrebbero dovuto sostenersi reciprocamente nella lotta contro le rispettive classi dominanti. Secondo Marx il neonato partito socialdemocratico si rendeva colpevole, già nel suo atto costitutivo, di una completa rinuncia all'internazionalismo, che non per caso veniva salutata con favore dalla stampa sostenitrice del cancelliere Bismarck. La nazionalizzazione del socialismo sarebbe sfociata poi, nel 1914, nel voto favorevole della socialdemocrazia ai crediti di guerra. Ma anche il comunismo leninista e poi stalinista, che aveva inchiodato la socialdemocrazia a questa colpa, non fu da meno nel privilegiare gli interessi dello Stato sovietico rispetto a quelli dei movimenti operai degli altri Paesi.

L'altro punto dolente rispetto all'originaria impostazione marxiana fu il fatto che, all'interno dei nuovi partiti di massa impegnati anche nella conquista dei voti elettorali, cominciarono presto a farsi sentire voci che spingevano verso l'interclassismo, l'apertura alla piccola borghesia democratica, la rinuncia ai mezzi violenti di lotta, la trasformazione dei precisi ideali di classe in una più generica aspirazione verso la giustizia sociale, in una parola verso il riformismo. Negli ultimi anni della sua vita, Marx polemizzò duramente contro queste tendenze che cominciavano ad affiorare in alcuni settori della socialdemocrazia tedesca e non solo. Per ricordare solo un episodio, nel 1877, scrivendo a Friedrich Albrecht Sorge, egli giudicò molto severamente la nascita di una nuova rivista teorica socialdemocratica, *Die Zukunft*, che si affiancava al giornale del partito *Vorwärts*. «In Germania nel nostro partito [...] si manifesta uno spirito malsano», scriveva; e se la prendeva con «tutta una banda di non proprio maturi studentelli e di dottori saccenti, i quali vogliono dare al socialismo una svolta in senso "più elevato, ideale", [vogliono] cioè sostituire alla base materiale (che esige uno studio serio, oggettivo qualora si voglia operare su di essa) una moderna mitologia, con le sue dee della giustizia, libertà, uguaglianza e *fraternité*»²⁷. Per Marx, in sostanza, quella che si stava riproponendo era la tendenza a tornare verso qualcosa di simile al "socialismo utopistico", a regredire verso le esercitazioni fantastiche circa il futuro assetto sociale, alle quali egli aveva invece cercato di sostituire la comprensione della dinamica economica e dei conflitti sociali da essa generati.

Deciso nel contrastare le tendenze riformistiche che cominciano a svilupparsi nel movimento socialista durante gli ultimi anni della sua vita, e che esploderanno alla fine

²⁷ Marx, Engels (2006), p. 231.

del secolo con Bernstein e con il dibattito sul revisionismo, il Marx della maturità sembra però anche incline a una visione molto realistica del percorso che dovrà compiere il movimento operaio, e nulla concede ad un astratto rivoluzionarismo. Vale la pena a questo proposito di ricordare due testi certamente secondari, ma molto emblematici. Nell'intervista che concede nel dicembre del 1878 al corrispondente da Londra del *Chicago Tribune*, Marx mette al primo posto nel programma della socialdemocrazia tedesca la rivendicazione del suffragio universale e non menziona per niente la socializzazione dei mezzi di produzione. Alla domanda: «Ma i socialisti non considerano [...] il passaggio dei mezzi di lavoro in proprietà sociale comune il grande obiettivo del movimento?» risponde con pacato realismo: «Certamente, noi diciamo che questo sarà il risultato finale del movimento: ma realizzarlo sarà una questione di tempo, di educazione, di creazione di forme di società più elevate»²⁸. Marx prende chiaramente atto, inoltre, della incipiente “nazionalizzazione” del socialismo mondiale: «La Spagna, la Russia, l'Inghilterra e l'America hanno programmi propri, ciascuno adatto alle particolari difficoltà del Paese», anche perché «gli interessi dei partiti dei diversi paesi non sono gli stessi»²⁹. «L'unico punto in comune è l'obiettivo finale». Che non è, come direbbe il giornalista, “il dominio degli operai”, ma “la liberazione del lavoro”³⁰.

Non meno interessante è la lettera del febbraio 1881 al socialista olandese Ferdinand Domela Nieuwenhuis, dove Marx, in buona sostanza, ridimensiona completamente il mito della Comune di Parigi, che lui stesso aveva contribuito a forgiare con il grande epitaffio che le aveva dedicato, e sobriamente ammonisce che «l'anticipazione dottrinarica e necessariamente fantasiosa del programma d'azione di una futura rivoluzione serve solo a distrarre dalla lotta presente»³¹.

Possiamo dunque concludere che un aspetto essenziale del rilievo che si deve riconoscere al pensiero di Marx sta nel fatto che esso ha concorso in modo determinante a definire le grandi coordinate strategiche del socialismo moderno, come in queste pagine abbiamo cercato di mostrare. Ma se esso si è sviluppato, per decenni, restando molto all'interno delle coordinate marxiane, bisogna anche ricordare che se ne è precocemente distanziato almeno su due punti fondamentali: da un lato il carattere nazionale dei movimenti e dei partiti, molto più forte di quanto non fosse previsto dall'originaria visione internazionalistica marxiana. Dall'altro la questione del riformismo: contrastato polemicamente da Marx, esso è sempre rinato nelle varie fasi di sviluppo del movimento operaio, ed è stato componente essenziale della sua affermazione e dei suoi successi, anche nell'ambito di partiti che nella impostazione generale continuavano a richiamarsi al marxismo.

Ciò che invece non ha retto alle dure repliche della storia è stata la “grande narrazione” salvifica che pure era stata così importante per galvanizzare grandi masse di lavoratori e conferire ad esse una salda fede. La rivoluzione sociale che doveva costituire un grande salto in avanti rispetto a quella borghese e fondare le basi di un ordine nuovo non è mai riuscita vittoriosa dove il mondo borghese si era effettivamente sviluppato, nell'Europa occidentale e negli Stati Uniti; ha vinto invece nella Russia arretrata e da lì non è riuscita a espandersi in Occidente e si è propagata verso Oriente. E perciò non ha costituito, né poteva costituire, un superamento dell'ordine sociale borghese e capitalistico, ma è stata in buona sostanza una via alternativa alla modernizzazione e alla industrializzazione: non un superamento della rivoluzione borghese, ma un sostituto di essa per aree non centrali o decisamente periferiche dell'economia-mondo. L'interpretazione di questi processi, peraltro non ancora conclusi, è materia quanto mai complicata, dalla quale però si può trarre almeno un insegnamento sicuro, e cioè che gli

²⁸ Intervista al corrispondente del *Chicago Tribune* del 18 dicembre 1878, in Enzensberger (2019), pp. 397-407, in particolare p. 400.

²⁹ Ivi, p. 403.

³⁰ Ivi, p. 400.

³¹ Lettera di Marx a F. Domela Nieuwenhuis del 22 febbraio 1881, in Marx, Engels (2008), pp. 53-54.

effetti che le teorie e le pratiche producono quando si mettono alla prova nel mondo reale spesso hanno poco a che vedere con ciò che gli attori prevedevano o intendevano realizzare.

Bibliografia

- Balibar, E. (2021), *Cinque studi di materialismo storico*, Introduzione di V. Morfino, PGreco Edizioni, Milano.
- Bravo, G.M. (1969), "Il concetto di rivoluzione nel socialismo premarxista", *Il Pensiero Politico*, II, n. 2, pp. 224-254.
- Bravo, G.M. (2014), *Marx e la prima internazionale*, Ed. Pantarei, Milano.
- Enzensberger, H.M. (2019), *Colloqui con Marx ed Engels*, Feltrinelli, Milano.
- Hobsbawm, E.J. (2011), *Marx, Engels e la politica*, in *Come cambiare il mondo*, Rizzoli, Milano, pp. 56-95.
- Marx, K. (1966a), *Indirizzo del comitato centrale della Lega dei comunisti*, in Marx-Engels, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma, pp. 361-72.
- Marx, K. (1966b), *La guerra civile in Francia*, in Marx-Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, pp. 885-932.
- Marx, K. (1968), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi.
- Marx, K. (1973a), *Lettera a Freiligrath del 29 febbraio 1860*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. XLI, Editori Riuniti, Roma, pp. 529-536.
- Marx, K. (1973b), *Miseria della filosofia*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1976), *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, Roma, pp. 190-204.
- Marx, K. (1990), *Lettera a Friedrich Bolte del 29 novembre 1871*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. XLIV, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K., Engels, F. (1972a), *Critica dell'anarchismo*, a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino.
- Marx, K., Engels, F. (1972b), *L'ideologia tedesca*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. V, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K., Engels, F. (1973), *Manifesto del partito comunista*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K., Engels, F. (2006), *Lettere 1874-1879*, Edizioni Lotta Comunista, Milano.
- Marx, K., Engels, F. (2008), *Lettere 1880-1883 marzo*, Edizioni Lotta Comunista, Milano.
- Rossanda, R. (1974), *Da Marx a Marx*, in R. Rossanda, F. Maone, L. Magri, *Classe, consigli, partito*, Quaderno n. 2 de *il manifesto*, Alfani, Roma, pp. 99-114.
- Texier, J. (2000), *La nozione di "partito" e di "partito comunista" nel 1847-1848*, in *Il Manifesto del Partito Comunista 150 anni dopo*, a cura di R. Rossanda, Manifestolibri, Roma, pp. 211-232.

VICO, FICHTE, HEGEL, CROCE AND MARXIAN HISTORICAL MATERIALISM
IN RECENT ANGLO-AMERICAN SCHOLARSHIP

Abstract:

The aim of my article is to reconstruct and evaluate the original non-Marxist interpretation of Marx and historical materialism proposed by Tom Rockmore, who seeks to demonstrate, contrary to the Marxist reading, the essentially anthropological and constructivist approach of Marx's theories. In the first part, we will see what kind of links Rockmore identifies between Marx, Fichte, Hegel and German idealism. In the second part, we will see how this hypothetical constructivist approach of Marx, according to Rockmore, can also be traced back to the thought of Gian Battista Vico and, at least in part, to Kant's epistemology. Finally, questioning Rockmore's problematic conclusions on the definition of "materialism" and "historical materialism" in Marx, we will verify the similarity between Rockmore's reading of Marx and that of the young Benedetto Croce**.

Keywords: Anthropology, Constructivism, Historical Materialism, Marx, Rockmore

1. *Fichte, Hegel and the Marxian subject*

To reconstruct Rockmore's original and decidedly heterodox reading of Marx, it is worth considering his 2008 essay *Marx e il costruttivismo*¹. This earlier work reveals important aspects of the interpretative approach to Marx's thought that Rockmore would go on to develop over the following two decades. Departing both from the "analytical" Anglo-American tradition and from ideological and orthodox approaches to Marxism, Rockmore seeks from the outset to trace Marx's thought back to a modern constructivist anthropology that was consistent with the systems proposed by German idealism, in particular those developed by Fichte and Hegel². Thus, even in this early essay, he makes clear from the outset that «before discussing the relationship between Marx and constructivism, it will be necessary to show that Marx can be read from a non-Marxist point of view»³. This position was anticipated by Rockmore in his *Marx After Marxism: The Philosophy of Karl Marx* (2002) and reiterated in his 2018 *Marx's Dream: From Capitalism to Communism*⁴. Generally speaking, Rockmore's goal was to counter the «tendentious and unwise»⁵ interpretation of German idealism proposed by Engels, who, following Marx's death and throughout the 1880s, at a time when «many of Marx's central texts were not

* Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara.

** To remain as consistent as possible with Rockmore's reading, in addition to original writings by Marx and Engels, I will also refer in the following (where helpful) to the English translations of Marx's works on which Rockmore himself relied.

¹ See Rockmore (2008), pp. 26-45.

² Rockmore's reading of Marx draws on various authors and currents of thought, including authors from the French *Hegel Renaissance* and early-twentieth-century phenomenology. In *Marx's Dream: From Capitalism to Communism*, for example, Rockmore cites Alexandre Kojève's *Introduction to the Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit* (Rockmore, 2018, pp. 151-152, n. 13). Further influences include Max Weber, György Lukács, Antonio Gramsci and Louis Althusser.

³ Rockmore (2008), p. 26.

⁴ Cfr. Rockmore (2002), (2018). The first part of this paper analyses *Marx e il costruttivismo* and *Marx's Dream* as parallel and complementary texts.

⁵ Rockmore (2008), p. 27.

yet available», contributed to the emergence of Marxism as a coherent ideology⁶. For Rockmore, the ideological approach to Marx's thought initially nurtured by Engels rested on two main premises: 1) the notion that Marx turned his back on philosophy (and German idealism in particular) in the post-1840s era in favour of a rigorous and scientific study of political economy; and 2) the conviction, canonically proposed by all Marxist readings of Marx from Engels onwards, that in order to resolve the questions left open by philosophy in general and German idealism in particular, Marx relied on Feuerbach's materialism, first and foremost to re-establish the relationship between thought and being – a relationship that German idealism, and Hegel in particular, had ultimately mystified⁷. This is exemplified, for Rockmore, in the Engelsian (and Feuerbachian) conviction that idealism «wrongly reverses the relationship between subject and object, thought and being, spirit and nature, in that it provides a derivative and fictitious image of the world, or of the nature of spirit»⁸, and that it is only the materialism developed by Feuerbach – regarded as a radical critic of Hegelian idealism – that can restore the relationship between thought and being and the priority of nature over spirit (*Geist*)⁹. From this perspective, the critique of Feuerbach articulated in *Thesen über Feuerbach* (1845) was merely an improvement of «materialism, which was the correct solution to the central problem of philosophy from a point of view external to philosophy itself»¹⁰. In short, for Engels and for «all Marxism»¹¹, it was Feuerbach who awakened Marx from a dogmatic slumber steeped in idealistic philosophies inherited mainly from Hegelian thought, inspiring him to develop a materialist theory that was both fully-fledged and rigorously scientific – that is, naturalistic, deterministic and positivistic.

This is the problematic conclusion of the Engelsian reading, which would be followed and reiterated by all subsequent Marxist interpretations of Marx. From this perspective, using the epistemological models proper to the natural sciences of the time (in vogue especially in the second half of the nineteenth century)¹², Marx had discovered «the law of human history», just as Darwin had discovered «that of the evolution of organic nature»¹³. For Marxism in general, it is from this naturalistic and deterministic perspective that one must approach Marx's materialism – a materialism that is truly scientific, anti-philosophical and thus anti-Hegelian, inevitably in radical tension with idealism of all forms.

It is precisely these cornerstones of Marxism – an «influential but largely imaginary tale»¹⁴ initially fuelled by Engels – that Rockmore aims to topple: «Engels is doubly mistaken: on the one hand, simply accepting the Darwinian explanation of biological evolution does nothing to illuminate the problem of knowledge, and on the other, a materialist approach to knowledge, as imagined by Engels, is problematic»¹⁵. For Rockmore, «it would also be appropriate to question Engels' account of Feuerbach's role in the formulation of Marx's position», insofar as it rests «on two conditions: 1) whether Marx's position was indeed influenced “significantly” by his reading of Feuerbach and 2) whether Marx's position was a form of materialism»¹⁶. On these crucial aspects Rockmore leaves no room for interpretative doubt, asserting: «I consider both hypotheses to be false»¹⁷.

⁶ As Rockmore notes, these then unavailable texts included «*A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law [Elements of the Philosophy of Right]*, the *Paris Manuscripts*, the *Grundrisse*, *Capital* volumes 2 and 3, and *Theories of Surplus Value*». Cf. Rockmore (2018), p. 1.

⁷ On this subject, see Engels (1895 [1886]).

⁸ Rockmore (2008), p. 27.

⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² On this, see Rockmore (2018), pp. 74-82.

¹³ Cfr. Ivi, p. 75; CW, 24, p. 468.

¹⁴ Rockmore (2018), p. 4.

¹⁵ Rockmore (2008), p. 28.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

It is on the basis of a re-examination of these assumptions that Rockmore's non-Marxist reading of Marx proceeds – a reading that also questions a further typically Marxist assumption, namely the idea that in Marx there was «a so-called epistemological break between the early philosophical position and the later supposedly extraphilosophical scientific or at least more scientific position»¹⁸. Against this presumption, Rockmore argues that there is fundamental theoretical continuity between the philosophical and humanistic motives of the young Marx and his more mature writings, specifically those dedicated to the critique of political economy and up to *Das Kapital*. Thus, at least from *Marx e il costruttivismo* to *Marx's Dream*, Rockmore seeks to show that Marx looked primarily to Hegel, and even more so to Fichte, when developing his theory of the subject, which he articulated from an essentially anthropological and constructivist perspective. It was this very perspective that would go on to shape even the later Marxian (non-Marxist) theory of historical materialism¹⁹.

What support is there for this anthropological – and, epistemologically, essentially constructivist – reading of Marx? Rockmore starts from a clear assumption, explicitly formulated in the introduction to *Marx's Dream*: «Karl Marx was trained in classical German philosophy. Though he later became a political economist, in some respects he always remained a German idealist philosopher»²⁰. The young Marx's philosophical training – marked by German idealism and, in particular, by Fichte and Hegel – would continue to have a decisive influence on his thought, which remained squarely grounded in what Rockmore calls «philosophical anthropology, i.e. on a conception of the human being as the root of human reality»²¹. As Rockmore argues, «the simplest way to describe the fundamental idea behind Marx's entire position is in terms of his theory of the finiteness of human beings»²² – essential elements of which, even before Feuerbach, Marx borrowed from Fichte. Rockmore seeks to establish this hypothesis on both historical and theoretical grounds. At the level of *Wirkungsgeschichte*, he argues, it is well known that the young Marx of the 1840s – like «other young Hegelians» of the time, such as «Feuerbach, for example» – «went in Fichte's direction» in order to counter the assumptions of Hegel's «idealistic» system²³. This was a direction that would have also indirectly influenced Engels, who participated in seminars held by Schelling (himself greatly influenced by Fichte) in Berlin in 1841²⁴. Indeed, on Rockmore's view, the conceptual tools used by the young Marx, Feuerbach and then Engels to critique Hegelian idealism had in fact been provided by these Fichtean lectures²⁵.

On the theoretical level, for Rockmore this influence is apparent from the thesis, held by both Marx and Fichte, that finite human beings «must be understood as fundamentally active beings, that is, with respect to their activity»²⁶. This means that it is «activity» – «not labour», as a generic and abstract form of *Arbeit* – that serves as «Marx's fundamental interpretative category», especially insofar as «his entire position can be delineated in terms of his “Fichtean” theory of human activity»²⁷. This means that, «like Fichte, and like

¹⁸ Rockmore (2018), p. 3. Among the contemporary Marxist philosophers who have most insisted on this alleged “epistemological rupture” in Marx is undoubtedly Louis Althusser, cited several times in this regard in *ivi*, pp. 48 ff.

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 78 ff.

²⁰ *Ivi*, p. 1.

²¹ See Rockmore (2008), pp. 35-36.

²² *Ivi*, p. 36.

²³ Cfr. *Ibidem*.

²⁴ See Rockmore (2018), pp. 84-85.

²⁵ As for the “practical” interests of the young Hegelians, who fuelled the polemic against idealism and theoretical philosophy, Rockmore also points to the possible influence of Moses Hess (one of the first socialists of the time and a friend of both Marx and Engels), who published his *Philosophie der That* in 1843. Cfr. *ivi*, p. 45.

²⁶ Rockmore (2008), p. 36.

²⁷ *Ibidem*. As Rockmore points out: «Marx's whole position tends to make a distinction between two types of activity, which are related to the stages of development of society. Labour (*Arbeit*) is the form of activity made manifest by a person within the production process, characteristic of modern industrial capitalism; it requires

Aristotle, Marx thinks of the human being through human activity»²⁸. It is no coincidence that Rockmore here refers to the *Economic-Philosophical Manuscripts of 1844*, also known as the *Paris Manuscripts*, which were first published in 1932, i.e. at a time long after Marxist ideology was beginning to take shape via Engels²⁹. Thus, Rockmore continues: «Already in the *Paris Manuscripts*, Marx asks himself: “What else is life if not activity?” and answers his rhetorical question with these words: “My whole existence is a social activity”»³⁰.

While for Rockmore the influence of the Fichtean theory of man as an essentially finite and acting being is clearly traceable in Marx, things are more complicated when it comes to understanding the nature of the relationship between Marx and Hegel. Even on this point, however, Rockmore is clear. In the introduction to *Marx’s Dream*, he clarifies: «I will be arguing that Marx does not break with but rather builds on his philosophical background in formulating his own distinctive position, initially through his dialogue with G. W. F. Hegel»³¹ – a constant dialogue, we might say, made up of fruitful misunderstandings. It is true that the young Marx, both in the *Critique of Hegel’s Philosophy of Law [Elements of the Philosophy of Right]* (1843) and in the *Paris Manuscripts*, criticises the supposedly idealistic and abstract conception of Hegelian subjectivity: «Marx objects to Hegel’s supposedly abstract conception of the historical subject. He points out that the logical, hence abstract supersession of alienation is not the same as the supersession of the real human alienation in practice»³². However, Marx, «who either does not grasp or overlooks Hegel’s important distinction between the abstract and the concrete»³³, does not realise that it was Hegel himself, in showing the effectual reality (*Wirklichkeit*) of the modern state in the *Elements of the Philosophy of Right*, who used «a quasi-Fichtean conception of the finite human subject as basically active from the related perspectives of property, morality, and ethics»³⁴. That is to say, according to Rockmore’s reading, Hegel himself made this Fichtean anthropological, “concrete” conception of the modern subject his own, a conception that Marx and the young Hegelians (including Feuerbach) would later use, paradoxically, to attack precisely the Hegelian system, which they erroneously accused of suffering from logical and mystical abstractness.

In any case, it was in the *Paris Manuscripts* that the young Marx acknowledged the importance of Hegel’s philosophy and the fundamental structure of the *Phenomenology of Spirit*. It was precisely this work that allowed Marx to identify the centrality of the concepts of “objectification” and “alienation”, of which he himself would make extensive use (a use, once again, that was essentially dialectical) up to *Das Kapital*. On the one hand, it is clear that

In the *Paris Manuscripts*, Marx provides a slightly more nuanced but still sharply critical reading of the Hegelian view of subjectivity. Marx objects to Hegel’s supposedly abstract

the use of pre-existing materials, which are processed and transformed by finished human beings as part of the economic process. Productive labour is opposed to creative labour, quasi-physical labour is opposed to mental labour, and fundamentally active labour is opposed to passive labour. Activity is only passive in capitalism, a form of society that is not under the control of the worker» (*ibidem*).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ See Marx (1964); Marx (1968), pp. 465-588.

³⁰ Rockmore (2008), p. 36; cf. Marx (1964), p. 126; Marx (1968), p. 515: «Denn was ist Leben [anderer] als Tätigkeit [...]». It is noteworthy that in this instance (unlike in other texts, including *Das Kapital*), Marx refers to vital human activity not with the term *Arbeit* (denoting the abstract, generically human labour characteristic of the capitalist mode of production), but with *Tätigkeit*, confirming the clear distinction he draws between different ways of understanding “labour”. This distinction, as we have seen, is also highlighted by Rockmore, who invokes Fichte’s influence on Marx precisely in relation to the problem of labour as *concrete* human praxis. Following Rockmore’s reading to the end, then, it was above all Fichte’s influence that led Marx to frame this conceptual and terminological distinction in such terms.

³¹ Rockmore (2018), p. 4.

³² *Ivi*, p. 42.

³³ *Ivi*, p. 35.

³⁴ *Ivi*, p. 8.

conception of the historical subject. He points out that the logical, hence abstract supersession of alienation is not the same as the supersession of the real human alienation in practice. He concedes no more than that «within the sphere of abstraction, Hegel conceives labour as man's act of self-genesis – conceives man's relation to himself as an alien being and the manifestation of himself as an alien being to be the emergence of species-consciousness and species-life»³⁵.

On the other, it is also true that Marx

endorses Hegel's view of objectification within the historical process of economic production. «[...] Hegel has conceived the negation of the negation, from the point of view of the positive relation inherent in it, as the true and only positive, and from the point of view of the negative relation inherent in it as the only true act and spontaneous activity of all being [...]»³⁶.

For Rockmore, that such a movement remains placed on a purely logical and wholly abstract plane in Hegel – as we read in the sequel to the *Manuscripts* – represents a fatal (yet profitable) misunderstanding of Marx's reading of Hegel, which mistakenly conceives of Hegel's logic from a non-speculative point of view, thus failing to grasp «Hegel's important distinction between the abstract and the concrete». Thanks to his Fichtean background, though (a background shared, paradoxically, with Hegel himself), Marx succeeded in his true intent: to propose a new theory of concrete man as an essentially finite and acting being, the continuous *result* of a structurally dialectical historical process which is *constructed* by historical subjectivities that at first objectify and alienate themselves in the products of their own labour (*Arbeit*). For Rockmore, this Marxian attempt to “de-formalise” the Hegelian subject from a Fichtean perspective, “concretising” and “demystifying” the leading concepts of Hegel's dialectics, would become decisive as early as the *Theses on Feuerbach*, i.e. just one year after the writing of the *Manuscripts*, in which Marx unreservedly praised the Feuerbachian approach³⁷. In the *Theses*, however, Marx's criticism of Feuerbach is made explicit: in his critique of Christianity, Feuerbach ultimately abstracts the human being (just as Hegel and the “naive” idealists had done before him), failing to understand that even human religious sentiment cannot but remain «a “social product”, which is not universal but rather arises in a particular way in a particular type of society». For Rockmore, what is here «at stake is the difference between Marx's historical point of view, which understands the social context as evolving through a series of stages, and Feuerbach's static, ahistorical approach»³⁸. In essence, as Marx himself writes, Feuerbach's materialism can be reduced to a «contemplative materialism», i.e. a «materialism that does not conceive of the real as a practical activity» and thus remains typical of «bourgeois society»³⁹. For Rockmore, it is thus clear that it was not Feuerbach but rather Fichte who inspired the Marxian theory of the subject – a theory that, through its concept of the “dialecticalisation” of the finite and acting subjectivity placed firmly within the process of history, has the capacity to explain how to *transform* capitalist society. Such a subjectivity has the ability to *construct*, through its own practical activity (*praktische Tätigkeit*), a new history, founded on the perspective afforded by a «new materialism», i.e. the perspective of «human society» or «socialised humanity»⁴⁰. Moreover,

³⁵ Rockmore (2018), pp. 42-43; cf. CW, 3, p. 342; Marx (1968), p. 584.

³⁶ Rockmore (2018), p. 43; cfr. CW, 3, p. 329; Marx (1968), p. 570.

³⁷ See Marx (1968), pp. 569-571.

³⁸ Cfr. Rockmore (2018), p. 108.

³⁹ «Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft». Cf. Marx (2022) p. 30, Thesis 9. Note Marx's explicit use of the word *Tätigkeit* (again, not *Arbeit*) to refer to man's practical activity.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, Thesis 10 («Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit»).

as Marx acknowledges, to the extent that Feuerbach's materialism is ultimately purely «contemplative», the Feuerbachian subject cannot but remain an equally static, passive entity. Against this picture, however, Marx affirms that «social life is essentially practical»⁴¹, active in the Fichtean sense. It is precisely this point that Rockmore emphasises. On the other hand, through a direct analysis of Marx's texts (particularly the 1845 *Theses on Feuerbach*), it is clear that, far from simply wanting to “improve” Feuerbachian materialism (as argued, for example, by Engels), Marx sought to literally do away with it. Moreover, as a lay reading of the *Theses on Feuerbach* reveals, Marx «consistently suggests a distinction between kinds of materialism and, since “materialism” refers here to an anthropological approach to human being in the social context, to a specific way of grasping finite human being»⁴². According to Rockmore, this view of the human being as an essentially finite and acting being – i.e. one capable of dialectically constructing his own history – had already been anticipated by Hegel, who was likewise inspired by Fichte: «Like Marx, Hegel's view of human being is based on the reformulation of the basic Fichtean conception of the active human subject. It follows that in attacking Feuerbach, Marx, who vastly underestimates Hegel, also vastly overestimates the novelty of his own conception of human being in a social context»⁴³.

In any case, it is clear that «Marx arbitrates between views of materialism as an object of contemplation, in short as a pure given, or as “human sensuous activity, [or] practice”, that is, as constructed by finite human beings»⁴⁴. If the main aim of philosophy, as the last Thesis on Feuerbach implies, can no longer be merely to interpret the world – if it is «now a matter of *transforming* it»⁴⁵ – there would seem to be no doubt that, by the mid-1840s, Marx had matured the dialectical-anthropological-constructivist view of man and history that Rockmore identifies in his work. Although Rockmore's interpretative orientation is highly problematic (a fact that he himself acknowledges, given that other Marxian texts of the same period seem to point in a completely different direction)⁴⁶, we can provisionally state that this “anthropological-constructivist” approach, grounded in human *praxis*, prevailed (although not without further complications) until at least the first book of *Das Kapital*. The extent to which this anthropological/constructivist strand runs throughout Marx's work is a fundamental question that inevitably touches on Rockmore's rereading of epistemology, the nature of man and “historical materialism” in Marx.

2. The making of human history: Marx, Vico, Croce and the materialist question

At this point, it will be helpful to further clarify what Rockmore means by “constructivism” on a properly epistemological level, on the assumption that «freeing Marx from the well-known Marxist interpretation allows us to identify the authentically philosophical assumption of a constructivist perspective»⁴⁷. By “constructivism” Rockmore means «any approach to knowledge founded on the assumption that we can only reliably claim to know what, in an indefinite sense, which varies greatly according to different positions, we can say we have “constructed”»⁴⁸. In general, for Rockmore, this constructivist approach (whichever version one wishes to follow) contrasts with “realist” epistemological models. In this sense, «common realism is the position of the common, philosophically naive person

⁴¹ Ivi, Thesis 8 («Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch»).

⁴² Rockmore (2018), p. 111.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, p. 105. Cf. Marx (2022), p. 24, Thesis 1: «Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv». It is clear that *praxis* here also explicitly coincides with *Tätigkeit*, not *Arbeit*.

⁴⁵ Ivi, p. 30, Thesis 11 («Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*»).

⁴⁶ In this regard, see Rockmore (2018), esp. pp. 96-102 on «Materialism, Idealism, and *The German Ideology*».

⁴⁷ Rockmore (2008), p. 29.

⁴⁸ *Ibidem*.

who believes he knows the world as it really is»⁴⁹ – a viewpoint that ultimately leads to «metaphysical realism, the position of the philosophically sophisticated person who believes, instead, that there are bold philosophical arguments that lead more or less to the same conclusion, expressed in more technical language»⁵⁰. At the core of realism lies the conviction that one can know the world «independently of the mind»⁵¹, that is, irrespective of the actions of the knowing subject, because of how that world «presents itself beyond mere appearance»⁵². As Rockmore notes, this perspective can be further subdivided into: 1) «scientific» realism (i.e. «scientism»), which holds that «science is the main and perhaps only source of knowledge, which is often defined according to the model of metaphysical realism»; 2) «empirical» realism, whereby «we can never claim to be able to go beyond experience and know the world as it really is»; and 3) «aesthetic» realism, which Marxist writers on aesthetics often consider «preferable from a cognitive point of view»⁵³.

Of interest here is precisely this reference to Marxism, according to which Marx, following his Feuerbachian materialist “turn”, founded his critique of political economy on an essentially “realist” and “scientist” epistemological model – as represented, for example, by the Marxist approach to the theory of knowledge (a view that, for Rockmore, had initially been fuelled by Engels). Engels, «in his study of Feuerbach, [...] describes “dialectical philosophy”, in establishing a spurious link to the reflection theory of knowledge, as “nothing more than the mere reflection of this [natural] process in the thinking brain”»⁵⁴. For Rockmore, the idea that knowing the world correctly means passively “reflecting” or “registering” the structural and objective dialectical processes of reality – within our consciousness or our «thinking brain» – is in tension with the anthropological-Marxian conception of the human subject as a fundamentally active being⁵⁵. No wonder, then, that Rockmore underscores the fact that «Marx never directly discusses an approach to knowledge as a reflection of the real. But after he died, a link to this view was established by Engels and confirmed by Lenin and a number of subsequent Marxists»⁵⁶.

By contrast, the constructivist approach presupposes what Kant’s Copernican Revolution definitively revealed as the principle of the modern worldview, namely that every scientific cognitive experience possible for us is inseparable from our own actions as finite subjects. Notwithstanding the internal problems of Kant’s epistemological system, which was marked by a complex blend of “realism” and “representationalism”⁵⁷, «Kant, like other ‘anti-Cartesians’ such as Hobbes and Vico, maintains in effect that knowledge is possible if and only if it can be affirmed that the subject can in a certain sense construct what he knows as the very condition of knowing»⁵⁸ – a construction which is only possible by virtue of «a priori» forms⁵⁹ and which, if it is to lay claim to being truly scientific and meaningful, must remain within the *bounds* of experience as it is possible *for us*.

From this point of view, it becomes clear that «the tradition of German idealism can be understood as a continuous attempt by several subjects to elaborate a constructivist solution to the problem of knowledge, according to the formulation that was initially

⁴⁹ Ivi, p. 30.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁴ Rockmore (2018), p. 126. Here, Rockmore quotes from Engels (1895 [1886]), in CW, 26, p. 360.

⁵⁵ We might say that, from Rockmore’s critical perspective, such a theory of “reflection of the real” paradoxically takes us back to an ancient and medieval gnoseology, according to which «to know is to restore to reality, of which knowledge is but a mirror, those images of itself that it [reality] produces and that should therefore simply be received and rendered less partial and superficial than the various limited lenses that serve as mirrors destined to be». Barale (2007), pp. 53-72, here p. 55.

⁵⁶ Rockmore (2018), p. 126. In this regard, see first Sayers (1985), cited in ivi, p. 126, n. 151.

⁵⁷ In this regard see Rockmore (2008), esp. pp. 30-31.

⁵⁸ Ivi, p. 31.

⁵⁹ Cfr. *Ibidem*.

elaborated in German idealism by Kant [...]»⁶⁰. Passing through the decisive Fichtean and Hegelian junction, this attempt would progressively strive to “anthropologise” this very “construct” in an ever more radical way, given that, according to Rockmore, «the idealistic theory of knowledge elaborated by Kant crumbles in the face of its inability to explain the activity through which the subject constructs the object of knowledge»⁶¹.

It is in this context that we encounter Gian Battista Vico, who is said to have laid the foundations for this constructivist approach, also adopted by the German idealists, which was evidently incompatible with radical forms of metaphysical or scientific (scientistic) “realism”, particularly when understood in a strictly Marxist sense⁶². Yet Vico, unlike Kant, grasped that constructivism could be used to explain not only how *a priori* knowledge is possible in a purely epistemological sense but also, from an *a posteriori* perspective, the broader phenomenon of history as a human construction and, for that very reason, as essentially *distinct* from a natural and given reality⁶³. For Rockmore, this decisive point is reaffirmed by Marx in the first book of *Das Kapital*, in the context of an explicit and “surprising” reference to Vico’s philosophy in a note to the thirteenth chapter: «In *Capital*, Marx refers to Vico’s conviction that human history differs from nature insofar as we have made the former but not the latter»⁶⁴. In *Marx, Vico e il costruttivismo storico*, Rockmore returns to this crucial aspect in greater detail, directly quoting Vico, who in 1710 wrote that «the criterion and rule of truth consists in having made it»⁶⁵. Corroborating Rockmore’s position even more explicitly, however, is Marx’s further observation in the abovementioned note: «The defects of abstract scientific materialism, which excludes the *historical process*, can be seen from the abstract and ideological ideas of its proponents as soon as they venture beyond their speciality»⁶⁶. Scientific materialism – understood in an *abstract* or *contemplative* sense (*à la* Feuerbach, as essentially «bourgeois»), thereby excluding the *geschichtlichen Prozeß* – rests on an epistemological model founded precisely on metaphysical or scientistic realism: a stance that is typical, as Marx writes in the *Theses on Feuerbach*, of an «alten Materialismus». As Rockmore observes:

The reference to Vico provides an important indication of how Marx situates his own position with respect to philosophy and natural science. He apparently sees the position that he advances in *Capital*, and by extension elsewhere, not, as Engels argues, as a form

⁶⁰ Ivi, p. 29. For more on why Rockmore regarded Kant as belonging to the tradition of German idealism, see Rockmore (2007).

⁶¹ Rockmore (2008), p. 33. Here, Rockmore is evidently referring to the (at least problematic) outcomes of the transcendental deduction of the categories attempted in Kant (1919), pp. 145 ff. It is no coincidence, then, that in *Marx’s Dream* Rockmore also refers to Kojève’s interpretation of Hegel: «The difficulty of Marx’s anti-anthropological reading of Hegel has been seen, for instance by Kojève, whose rereading of the *Phenomenology* from a resolutely anthropological point of view obviously counters Marx’s anti-anthropological reading of Hegel». However, «Kojève further suggests that Hegel, who features a realist approach, rejects Fichte’s idealism or anti-realism». Rockmore (2018), p. 34, n. 124. Cf. Kojève (1980).

⁶² On the mainly theoretical relationship between Vichian thought and German idealism, see Rockmore (2018), pp. 114-119, esp. p. 115.

⁶³ In the more recent *Marx, Vico e il costruttivismo storico*, Rockmore clarifies that from his perspective «constructivism takes different forms: *a priori*, *a posteriori*, social, historical and so on». In this sense, considering the *Critique of Pure Reason alone*, Rockmore arrives at the conclusion that «Kant is an *a priori* thinker, hence an ahistorical thinker». By contrast, «Vico is a very deeply historical thinker, hence a *historical constructivist*». Rockmore (2020), pp. 221-222 (italics mine).

⁶⁴ Rockmore (2008), p. 44. Cf. Marx (1951), p. 389 n. 89: «*Darwin* hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt, d.h. auf die Bildung der Pflanzen – und Tierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Tiere. Verdient die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besondern Gesellschaftsorganisation, nicht gleiche Aufmerksamkeit? Und wäre sie nicht leichter zu liefern, da, wie Vico sagt, die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht und die andre nicht gemacht haben?» See Vico (1971), p. 68.

⁶⁵ *Ibidem*; cf. Rockmore (2020), p. 220.

⁶⁶ Marx (1951), p. 389, n. 89 («Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den *geschichtlichen Prozeß* ausschließt, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen»).

of natural science, but rather as a kind of philosophical theory that stands on the furrow opened by Vico's constructivist science of society. The obvious difference lies in Marx's revolutionary concern not only to interpret, but also to change the world. This footnote also shows continuity with Marx's earlier attempts to position his "materialism" neither as a philosophical statement, nor as an abstract conception of the isolated individual, but rather as a historical, hence concrete, approach. In his insistence on the concrete versus the abstract, Marx sets limits to his conception of science, which, as historical, is rigorous, but different from natural science, as he explicitly notes»⁶⁷.

In essence, viewed through the lens of Rockmore's epistemological-anthropological reading, Marx can be regarded as mainly targeting a form of "realism", and thus materialism, that is still profoundly *metaphysical* – a materialism according to which, in its consequent scientific-abstract meaning, it is possible to know the world «independently of the mind», i.e. to do without the historical praxis of concrete human beings.

At this point, the similarities between Rockmore's interpretative position and that put forward by the young Benedetto Croce, a «Marxist theorist» from 1896 to 1897, become clear⁶⁸. While we cannot explore the many historical and theoretical vicissitudes and influences that led the young Croce, at the time in close contact with Antonio Labriola, to propose his (then) heterodox interpretation of Marx's thought here, it is clear that Croce viewed his task as «a matter of answering a question that, at the end of the 19th century, was circulating overbearingly among scholars of the social sciences: is the *surplus* labour to which the worker is forced in capitalist society, the surplus labour-plus-value of which Marx speaks, a "fact" or a "reverie"?»⁶⁹. Starting from the assumption that surplus value is a «fact», Croce was well aware that a rigorously Marxist interpretation of historical materialism merely gave fuel to its opponents, presenting surplus labour-plus-value precisely as a "reverie", i.e. a metaphysical object. This derived from the fact that, as Croce wrote in his first memoir in May 1896, *Sulla concezione materialistica della storia*, the Marxist and orthodox way of understanding historical materialism claims to have unveiled – like theology, metaphysics and the positivist approach – *the* law of history as the positive and general law «of the development and evolution» of all things, whether "material" or "spiritual"⁷⁰. Croce thus maintained that among the various currents of Marxism, surely one «could be called monism or abstract materialism», an approach that «introduces metaphysical materialism into the conception of history»⁷¹.

In his 1896 essay, Croce counts among the most significant exponents of metaphysical materialism the Russian Marxist Plechanov, who, not by chance, «rail[ed] against metaphysical dualism and pluralism, stating that "the most remarkable philosophical systems were always *monistic*, i.e. they understood matter and spirit to be only two classes

⁶⁷ Rockmore (2020), p. 226. And again: «According to classical Marxism, Marx's position is in every respect equivalent to a natural science, differing only in its scope, namely, the science of society. However, the reference to Vico suggests that Marx's position is not a science, from which it further differs in its inherently historical character, for example, in the thesis put forward in *The German Ideology* that: "We know only one science, the science of history"» (*ibidem*). On this see also Rockmore (2018), p. 119; *CW*, 5.28.

⁶⁸ Cfr. on this Rockmore (2016; 2022). On the «Marxist theorist» Croce, see Tuozzolo's thorough historical and philosophical study (2008).

⁶⁹ Tuozzolo (2008), p. 11.

⁷⁰ Cfr. Croce (1896), p. 5. Croce (2001 [1900]), p. 19; Eng. trans. (1914), p. 4. On the editorial vicissitudes of this and other of Croce's essays on Marx from the late nineteenth century, see Tuozzolo (2008), pp. 21 ff. The first essay on Marx dedicated to the scientific form of historical materialism (1896) would be republished, between 1900 and 1951, «no less than nine times (in the collection *Materialismo storico ed economia materialistica*), always with the title: *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, modifying the original title from May 1896, the more "neutral" *Sulla concezione materialistica della storia* (and the title adopted in June 1896 in Turati's "Critica sociale": *Il materialismo storico*). Ivi, pp. 35-36. As Tuozzolo observes, «there is no doubt that with this Croce wanted, starting in 1900, to emphasise what is in fact the main conceptual core around which his memoirs revolve: the relationship between historical materialism and scientific knowledge». Ivi, p. 36. On this essay, see also the further analysis in Tuozzolo (2024), esp. pp. 9-180.

⁷¹ Croce (1896), p. 6. Cfr. Croce (2001 [1900]) p. 20; Eng. trans. (1914), p. 6.

of phenomena of which the cause is one and inseparable”⁷². Immediately following this remark, Croce adds sarcastically: «Not a few will be astounded at this unexpected leap from the consideration of history into the arms of monism, in which they did not know they should have so much faith!»⁷³. Adopting Labriola’s position in this case – in contrast to «the *naturalists*, who pretend to reduce human history to natural history» – Croce states that it is precisely Labriola who is «carefully guarded against falling into such confusions», as it is true that «society is a given» and that «history is nothing but the history of society»⁷⁴. Only by rejecting metaphysical materialism, which is founded on an equally abstract monism, is it therefore possible to secure Marx against such misunderstandings, so as not to plunge his thought into the abstractions of a realism, as Rockmore puts it, that is conceptually sympathetic to metaphysical or scientistic materialism – a materialism animated by the claim to have discovered the universal laws of history just as «naturalists» had discovered the universal laws of nature, thus *neutralising* concrete historical-human praxis⁷⁵. The Marx who had discovered surplus value – the Marx of *Das Kapital* – elaborated his economic theories based on a purely *sociological* and *comparative* method, one capable of capturing the *particularity* of historical facts, without in any way claiming a) to have discovered the universal or general laws of some necessary, ineluctable, “naturalistic” historical evolution or b) to have achieved, as Rockmore puts it, a purely absolute and definitive form of “reflection” connecting thought, concept and the totality of reality⁷⁶. All this, however, is not firmly tenable unless we start from the (we might say Vichian, and at least partly Kantian) assumption that «human history differs from nature insofar as we have made the former but not the latter»⁷⁷.

⁷² Ivi, p. 7. Cf. Croce (2001 [1900]), p. 22; Eng. trans. (1914), p. 8.

⁷³ *Ibidem*. Cfr. Croce (2001 [1900]), p. 22; Eng. trans. (1914), pp. 8-9.

⁷⁴ Cfr. *Ibidem*; Croce (2001 [1900]), p. 22; Eng. trans. (1914), p. 9.

⁷⁵ See, in this regard, another essay by Croce, again from 1896 (in polemic with the economist Achille Loria), titled *Le teorie storiche del prof. Loria*: in Croce (2001 [1900]), pp. 35-66, esp. pp. 50-51.

⁷⁶ Again in the essay on *Loria*, Croce argues that the Marxian reduction of «value to labour», «proposed by Ricardo and perfected by Marx [...] is not a *general* theory of value, that is, it is not properly a theory of value». Croce (2001 [1900]), p. 45, n. 17 (italics mine). «What, then, is the conception of value in Marx’s *Capital*? It is the determination of that particular formation of value, which takes place in a given (capitalistic) society *insofar as it diverges* from that which would take place in a hypothetical and typical society. It is, in short, the *comparison between two particular values*. This *elliptical comparison* forms one of the main difficulties in understanding Marx’s work». *Ibidem*. On this, see Tuozzolo (2008), pp. 87-139, in which the second part of the volume, *The Concept of Labour-Value as an Instrument of Concrete Sociology*, is developed; Rockmore (2022), esp. p. 75.

⁷⁷ The influence exerted on the young Croce by the neo-Kantian currents of the time is well known. On this, see again Tuozzolo (2008), p. 14 ff. In this sense, it is interesting to note that it was precisely the young Croce who, at the end of the May 1896 memoir *Sulla concezione materialistica della storia* (then, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*), referred to a purely Vichian concept, which Rockmore would go on to define as *historical constructivism*. In reference to the definition of “historical materialism” espoused by Labriola, Croce writes: «And in concluding, I return to the lament I have already made against this denomination of “materialism”, which has no reason to exist in the present case, and gives rise to so many misunderstandings and serves the game of the adversaries. As far as history is concerned, I would gladly stop at the denomination “realistic conception of history”, which marks the opposition to all theologies and metaphysics in the field of history, and is such as to embrace in itself the contribution that socialism has made to historical consciousness, as well as those that can be made to it, in the future, from every other direction. Because my friend Labriola must not give too much importance to the adjectives “ultimate” and “definitive”, which escaped from his pen. Did he not himself once tell me that Engels was still waiting for other discoveries that would help us to understand *this mystery that we ourselves make, and which is history?*». Croce (1896), pp. 17-18; cfr. Croce (2001 [1900]), p. 34; Eng. trans. (1914), p. 26 (last italics mine. Note also Croce’s use of the expression “realistic conception of history”, clearly preferred to “real conception of history”). In the 1897 essay *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, the young Croce would finally make explicit reference to Vico’s *Scienza nuova*, again in contrast to Loria, this time on the formal characteristics of *Il Capitale*. Contra Loria, the young Croce maintained that, far from being «one of the “most beautiful and most symmetrical” books in existence», *Il Capitale* «is truly asymmetrical, disordered, disproportionate, and clashing against all the laws of aesthetics: something similar, in some respects, to Vico’s *Scienza nuova*». Croce (2001 [1900]), pp. 67-118, here pp. 67-68. Cfr. Eng. trans. (1914), p. 49.

Reiterating the ambiguous authorship of the expression “historical materialism”⁷⁸, Rockmore thus observes that,

In his writing on Marx, Croce is primarily concerned with the scientific *status* of historical materialism. He replies to Labriola in the chapter entitled *Sulla forma scientifica del materialismo storico*. Croce rejects the basic Marxist view that Marx inverts Hegel, or that historical materialism is either a philosophy of history or a new method. Following Croce, historical materialism synthesises different factors into a single process with an economic basis. He also suggests, but does not develop, the need to pay attention to the moral dimension of Marx’s position⁷⁹.

In this sense, Croce, «unlike Engels, accepts the perspective that historical materialism is not a science of society» in a naturalistic or scientific sense but «rather a set of abstractions whose precise *status* must be defined»⁸⁰. Ultimately, «according to Croce, “historical materialism” is a model or “canon of historical interpretation”, or even a method of interpretation and, adding a further dimension, a conception of life and the world»⁸¹. In 1897, Croce clearly stated that «Marx’s labour-value is not only a logical generality but is also a *concept conceived and assumed as a type*, that is, something more or different from a mere logical concept. It does not already have the inertia of abstraction, but the force of something determined and particular, which fulfils with respect to capitalistic society, in Marx’s investigation, the function of term of comparison, of a standard, of a type»⁸². This «type» or «canon of interpretation»⁸³, defined by the formula “value = labour” (and thus “surplus value = surplus labour”), was the actual, purely interpretative tool used by Marx to *realistically* investigate the dominant mechanisms of capitalist society. Although Rockmore does not go further (at least on these crucial aspects of Croce’s reading of Marx), on a purely epistemological level this implies that these “typical” concepts – these Marxian (not Marxist) “canons of historical interpretation” – must necessarily be assumed in the manner of *heuristic* concepts usable by the *concrete* knowing subject (the scholar-observer, always already the child of a given historical situation), who can only verify their empirical validity in the course of investigation, i.e. only *a posteriori*. It is precisely for this reason that these “typical concepts”, of which Marx made use, cannot “reflect” or “copy”, in a clear and absolutely “objective” manner, the “true reality” of the empirical world, in its historical and human formation⁸⁴.

In short, although Rockmore does not explicitly trace the critical interpretation of “historical materialism” proposed by the young Croce back to a “dialectical-anthropological-constructivist” paradigm, the above passages suggest that a stronger connection between Croce’s Marxian interpretation and Rockmore’s own approach can nevertheless be established, above all by virtue of the common idea (found in Vico, Kant, Fichte, Hegel and Marx) that historical reality – and its inevitably moral or *practical* dimension – is never ontologically and epistemologically assimilable to that of a natural and given reality. By contrast, advocating this total assimilation, as orthodox Marxists (and thus as realists and metaphysical monists) do, would ultimately mean negating the historical function of concrete human praxis. It would mean affirming that Marx, paradoxically, denied the possibility of new and different humanly definable courses of history, the possibility of radically new human constructs – always already constructions

⁷⁸ See Rockmore (2016), pp. 160-161.

⁷⁹ Ivi, p. 161.

⁸⁰ Ivi, p. 162.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Croce (2001 [1900]), pp. 72-73; cfr. Eng. trans. (1914), p. 56.

⁸³ Cf. Croce (2001 [1900]), pp. 88 ff; Eng. trans. (1914), pp. 77 ff.

⁸⁴ On the historical and theoretical link between the notion of “type” elaborated by the young Croce as a “Marxist theorist” and Max Weber’s later work (also and above all with reference to Marx’s epistemology and the theory of “ideal types”), see Tuozzolo (2016), pp. 197-242, esp. pp. 200 ff.

of the historical subjects – towards directions that can never be exhausted or entirely foreseen⁸⁵.

Yet it is precisely at this level that, in the light of Marx's own writings, problems arise. Rockmore is aware of this. Consider, for example, Marx's observation in the 1859 preface to *Contribution to the Critique of Political Economy* (1857), where he declares himself to be in full agreement with Engels regarding the method and merit of their analysis: «We decided to set forth together our conception as opposed to the ideological one of German philosophy, in fact to settle accounts with our former philosophical conscience»⁸⁶. Nevertheless, Marx's assertion in the postscript to the second edition of *Capital* (1873), in which he refers to himself as «the pupil of that mighty thinker» Hegel⁸⁷ – together with the fact that, «in the introduction to the *Grundrisse*», Marx «outlines a categorial approach to knowledge very similar to, or even the same as Hegel's, but that very obviously conflicts with the kind of empiricism Engels clearly favours»⁸⁸ – leads Rockmore to conclude that Marx's affirmations of his theoretical and methodological alignment with Engels were, for the most part, motivated by “external” considerations, that is, by reasons of a purely political nature⁸⁹.

Hence the further thesis in support of this historical, anthropological, dialectical Marxian constructivism, according to which it is only via this route that Marx can speak of a true «*social ontology*» which, like the constructivist «Marxian theory of knowledge», is based on a «Fichtean approach, which sees human beings as fundamentally active beings»⁹⁰. Such a Marxian social ontology can only be justified from the perspective of a «new materialism», which Marx, as we have seen, thematises in *Theses on Feuerbach*. This materialism can be defined as truly “historical” if and only if it is conceived *dynamically*, i.e. as the *realistic structure of human societies as resulting from the internal construction of the concrete history of man, who makes and is made through his own praxis*.

We cannot pursue these intricate issues further here and can only express the hope that they will be developed elsewhere. What is clear, however, is that Rockmore's interpretation of Marxian “materialism” – understood as *intrinsically* historical and dialectical – compels us to acknowledge that the concept of “materialism” Marx had in mind may be seen as an alternative, albeit unorthodox and decidedly problematic, use of the core insights of Fichte, Hegel and German idealism. This conception was shaped, to varying degrees, by Vico's historical constructivism and Kantian epistemology. The issues it raises are intimately linked to Marxist hermeneutics and – beginning with the young Benedetto Croce – would re-emerge in various forms throughout twentieth-century European and Western thought, with far-reaching political and social implications.

Bibliografia

Sigle

CW Marx, K. and Engels, F., *Collected Works of Marx and Engels*, 50 vols, Lawrence and Wishart, London, 1975, 2005.

⁸⁵ On the extent to which this “constructing” of history is always already a “constructing” of oneself, in a dialectical and (in the first instance) Hegelian sense, see Raimondi (2024).

⁸⁶ CW, 29:264. See Marx (1903), p. XIII; Rockmore (2018), p. 99.

⁸⁷ See Rockmore (2018), pp. 120 and 102; CW, 35, p. 19. Cf. Marx (1951), p. 18.

⁸⁸ See Rockmore (2018), pp. 95-96; CW, 38, pp. 37-45.

⁸⁹ See Rockmore (2018), pp. 99 ff.

⁹⁰ Cf. Rockmore (2008), pp. 37 ff. On the relationship between Fichte, Marx and German idealism, see also Rockmore (1980). Here, Rockmore clearly accepts a thesis proposed by Lukács, who, «in a huge, scattered and unfinished work entitled *For an ontology of social being* [...] followed Marx in elaborating an ontology based on history». Cf. *Ibidem*; Lukács (1978). Here, Rockmore recovers fruitful and less “orthodox” aspects of Lukács' reading of Marx, as did another protagonist of the French *Hegel renaissance*: Eric Weil. In this regard, see Raimondi (2022), pp. 52-63, esp. pp. 61-63.

- Barale, M. (2007), "Di alcuni usi datatati della parola trascendentale e di uno ancora oggi attuale", *Giornale di Metafisica*, vol. 29, pp. 53-72.
- Croce, B. (1896), *Sulla concezione materialistica della storia*, extract from vol. XXVI of *Atti dell'Accademia Pontaniana*, Tipografia della Regia Università, Napoli.
- Croce, B. (2001 [1900]), *Materialismo storico ed economia marxistica*, in Rascaglia, M. e Zoppi, S. (ed.), *Edizione nazionale delle opere di Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli; Eng. trans., *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx by Benedetto Croce*, by C. M. Meredith, Mac Millan, New York 1914.
- Engels, F. (1895 [1886]), *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Dietz, Stuttgart.
- Hess, M. (1843), *Philosophie der That*, in G. Herwegh (hrsg.), *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zürich u. Winterthur, pp. 309-351.
- Kant, I. (1919 [1787]), *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Leipzig.
- Kojève, A. (1980 [1968]), *Introduction to the Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Eng. trans. by J.H. Nichols, Cornell University Press, Ithaca.
- Lukács, G. (1978), *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, Eng. trans., *Ontology of Social Being*, by D. Fernbach, Merlin, London.
- Marx, K. (1903 [1857]), *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort von 1959*, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (1951 [1867]), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (1964), *Early Writings*, Eng. trans. by T. Bottonmore, McGraw Hill, New York.
- Marx, K. (1968), *Werke*, Bd. 40, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (2022 [1845]), *Thesen Über Feuerbach/Theses on Feuerbach*, trans. by C.B. Pedroza, with German text, Pedroza/Romero openource, Bonn (https://archive.org/details/karl-marx-thesen-uber-feuerbach-theses-on-feuerbach-german-text-english-translat_20220222/page/5/mode/2up).
- Raimondi, E. (2022), *Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil. Storia, filosofia e politica all'ombra del Sapere Assoluto*, Mimesis, Milano-Udine.
- Raimondi, E. (2024), "Il rapporto tra soggetto, sostanza e natura nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel", *Materialismo Storico*, vol. 26, n. 1, pp. 8-35.
- Rockmore, T. (1980), *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition*, Feffer & Simons, London.
- Rockmore, T. (2002), *Marx After Marxism. The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell, Oxford.
- Rockmore, T. (2007), *Kant and Idealism*, Yale University Press, New Haven.
- Rockmore, T. (2008), "Marx e il costruttivismo", *Pólemos*, vol. 1, pp. 26-45.
- Rockmore, T. (2016), *Cosa è vivo e cosa è morto del Marx di Croce?*, in C. Tuozzolo (ed.), *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Canterano (RM), pp. 155-174.
- Rockmore, T. (2018), *Marx's Dream. From Capitalism to Communism*, University of Chicago Press, Chicago and London.
- Rockmore, T. (2020), *Marx, Vico e il costruttivismo storico*, in C. Tuozzolo (ed.), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, 2 voll., Aracne, Canterano (RM), vol. I, pp. 213-232.
- Rockmore, T. (2022), *Alcune considerazioni su Marx, Croce e il marxismo italiano*, in C. Tuozzolo (ed.), *Sul Marx in Italia*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 73-82.
- Sayers, S. (1985), *Reality and Reason: Dialectic and the Theory of Knowledge*, Basil Blackwell, Oxford.
- Tuozzolo, C. (2008), "Marx Possibile". *Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897*, FrancoAngeli, Milano.
- Tuozzolo, C. (2024), *Il materialismo storico*, Aracne, Canterano (RM).
- Vico, G. B. (1971 [1710]), *De antiquissima Italorum sapientia*, in P. Cristofolini (ed.), *Opere filosofiche*, Sansoni, Milano; Eng. trans., *On the Most Ancient Wisdom of the Italians*, by J. Taylor, Yale University Press, New Haven 2010.

TOM ROCKMORE*

SOME REMARKS ON ROUSSEAU, MARX, CROCE AND MARXISM**

Abstract:

The aim of my article is to reconstruct and evaluate the anti-dogmatic interpretation of Marx by the young Benedetto Croce at the end of the 19th century. In the first part, I will analyse the problematic nature of the law of fall of rate of profit, briefly reconstructing how the young Croce proposed a radically anti-Marxist, albeit not entirely clear, interpretation of the epistemological model adopted by Marx for his economic investigations. From here, Croce's sharp criticism of Marx's alleged law of the fall of rate of profit. In the second part, therefore, the fundamental limits of this law according to Croce's interpretation will be clarified. In the final part, we will briefly see how Marx's "law" of fall of rate of profit attempted, unsuccessfully, to resolve on an economic level the problem originally posed by Rousseau, namely that of the origin of social inequality.

Keywords: Croce, Law of Fall of Rate of Profit, Marx, Marxism, Rousseau

Croce's writings on Marx and Marxism reflect his role in the context of the Italian debate of the time. Croce is for the most part not addressing either Marx or Marxism directly but rather striving to grasp the «real purpose and value of Marx's work»¹.

According to Marx, «If the profit rate declines more than its size increases, then the gross profit of the larger capital decreases relative to the smaller one in proportion as its rate of profit declines. This is in every respect the most important law of modern political economy, and the most essential for understanding the most important law of modern political economy, and the most essential for understanding the most difficult relations. It is the most important law from the historical standpoint. It is a law which, despite its historical standpoint, has never before been grasped and, even less, consciously articulated»².

Croce focuses on Marx's economic theory within the so-called law of the falling rate of profit. The suggestion that Marx's position is based on economics is supported in at least two ways. One is through the superstructure described in the Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, and the other is through ever increasing attention to the economic structure of modern industrial society, beginning with the *Paris Manuscripts*.

According to Croce, Marx's view can be interpreted either as a science by abstracting from concrete reality, or by considering social life in the concrete in order to describe it³.

* Duquesne University (Pittsburgh, Pennsylvania) and Peking University.

** This essay and those published below (by Claudio Tuozzolo, Piergiorgio Della Pelle and Edoardo Raimondi) are the result of the presentations that made up the Invited Session "Croce, Marx and Italian Philosophy" at the XXV World Congress of Philosophy held in 2024 at Sapienza University in Rome.

¹ Croce (1914), p. IX.

² Marx (1993), p. 74. On Marx's theory of the fall of rate of profit and Croce's criticisms (Croce, 1899), investigated in Tuozzolo (2020), see Rockmore (2016), esp. pp. 167 ff.; (2022).

³ Cfr. Croce (1914), p. 31; see Rockmore (2016), p. 61.

1. Croce on Marxian economics

Marx was trained in philosophy, but an autodidact in economy, which he studied over many years. According to its subtitle, *Capital* is *A Critique of Political Economy*⁴. The scientific status of Marxian economics has long been controversial.

Contemporary economic writings depend on databases that only arose beginning in the mid-1960s. From the present standpoint Marx's theories are at best insufficiently documented.

According to orthodox economics, capitalism is often unstable in the short run. But, despite obvious difficulties, such as the great depression and the great recession of 2007-2008, stable in the long run. In short, orthodox political economy turns on identifying practical mechanisms intended to shore up and protect rather than to tear down and replace capitalism. Marx's rival, unorthodox approach to political economy aims toward tearing down and replacing capitalism he regards as unstable in the short run and more importantly as self-destructive in the long run.

Marxian economics is, like Hegel's approach to economic phenomena, dialectical. It is, hence, directed towards grasping, in a variation on familiar Hegelian philosophical vocabulary, the cunning of economic reason so to speak. In short, the economic framework of modern industrial society, like history itself, ultimately develops in ways we finally cannot understand.

It is only recently that, through the tardy publication of Marx's writings, a reasonably complete picture of his overall economic view has come into focus. When Croce began to write about Marx's theories, the *Grundrisse* and other preparatory texts leading up to *Capital* were not yet available.

Croce's remarks that, as concerns Marx, the term "economic" seems to be both general, as well as specific, or directly focused on modern industrial capitalism.

In part, the protean nature of the Marxian theory was already addressed in Croce's remarks about others. In a chapter *Concerning the interpretation and criticism of some concepts of Marxism*, Croce turns to what he calls the *Scientific problem in Marx's Das Kapital*⁵. The problem consists in how to describe Marx's work that is little understood, and whose concerns method appears as an abstract economic investigation. Croce now turns to the labor theory of value that, he suggests, underlies the Marxian economic theory.

According to Croce, the labor theory of value draws attention to an equality between value and labor which is not an empirical but rather a logical fact. If that is correct, then Marxian economics is closer to Hegelian philosophy than, say, either to economics or to political economy as usually understood.

According to Croce, «Marxian economics is [...] a study of abstract working society showing the variations which this undergoes in the different social economic organizations»⁶. Though Marx and Engels say that their work is historical, in fact it is hypothetical and abstract, hence theoretical. According to Croce, Marxian economics is not a general economic science, and the labor theory of value is not a general concept of value⁷.

Croce seems unable, after several attempts, to specify the scientific status of Marxian economic theory. He believes Marxian economics is not a general science. Hence, it is not economics as that domain was understood at the beginning of the twentieth century, nor, one can infer, as it functions in Engels's conception of economics, and, we can add, as it is understood even now. He suggests, Marxian economics illustrates so-called comparative

⁴ Marx (1991).

⁵ Cfr. Croce (1914), pp. 48-66.

⁶ Ivi, pp. 66-67.

⁷ Cfr. Ivi, p. 68.

sociological economics. Yet that appears only to be a way to name the problem but not to give it a solution.

Croce suggests that the Marxian social program cannot be derived, deduced or otherwise constructed on the basis of pure science. Despite Engels's claims, Marxian economics is not independent of philosophy, but rather intrinsically philosophical, based on Marx's reading of and reaction to Hegel.

Marx thinks that his supposed law is the single most important economic law. Yet it is paradoxically unclear if such a law even exists. Marx, who has no doubts, follows a tendency among then contemporary economists, who at the time accepted but later rejected this so-called law. Ricardo, who criticizes Smith, thinks that average profit only falls if wages rise. Marx counters that the tendency of the rate of profit to fall is intrinsic to capitalism. «The progressive tendency for the general rate of profit to fail is thus simply *the expression, peculiar to the capitalist mode of production*, of the progressive development of the social productivity of labor»⁸.

Marx sketches this law briefly in *Capital I* and in more, but still insufficient detail in chapter 13 of *Capital III*. Marx's view of the falling rate of profits has led to a complex and lengthy debate in the literature.

Piketty has recently noted that there is not now and never has been any empirical economic evidence to support this view, which suggests the theory is false in practice⁹. His overall reaction seems to be that «there is no purely economic justification for claiming that this phenomenon entails the collapse of the system»¹⁰.

Piketty thinks that the law of the falling rate of profit cannot be deduced. He plausibly contends that technical improvement does not decrease but rather increases profit¹¹. Marx seeks to demonstrate that to augment fixed as opposed to floating capital does not improve but rather undermines the financial prospects of capitalism. Croce believes the tendency illustrated by this supposed law is counteracted by other factors. This suggests that additional investment does not lead to the decline but rather the strengthening of modern industrial society, hence the opposite of what Marx seeks to prove¹².

Now we recall that, according to the labor theory of value, value is produced through work or labor only. Since technical improvement increases output, it simultaneously decreases the number of workers required for a given output and increases unemployment. With that in mind, Croce formulates a rival economic law as follows: «Technical improvement, supposing all the other conditions remain unchanged, causes a decrease in the *amount* (not the *rate*) of surplus-value and of profits»¹³. As Croce hastens to point out, «an equal amount of profits with a smaller total capital means an *increased rate of profits*»¹⁴, or precisely the opposite of Marx's claim. In short, increased investment does not weaken but rather strengthens capitalism.

Marx's mistake lies, Croce contends, in that he «attributed a greater value to the fixed capital, which after the technical improvement is worked by the same laborers as before»¹⁵.

⁸ Marx (1991), p. 318.

⁹ Piketty (2014).

¹⁰ Graeber, Piketty (2014), p. 61.

¹¹ Cfr. Piketty (2014), p. 88.

¹² Cfr. Croce (1914), pp. 145 ff.

¹³ Croce (1914), p. 147.

¹⁴ Ivi, p. 150.

¹⁵ Ivi, p. 154.

2. Croce's criticism of Marx's law

The precise nature of this supposed law as well as what counts as supporting evidence are both much debated and unclear.

Marx suggests an alliance between workers and philosophers in his early article entitled *Hegel's Philosophy of Right: Introduction*.

In his second model, Marx proposes a theory of capitalism as relatively stable in the short or medium term but unstable in the long term. He repeatedly claims, but never demonstrates capitalism is destined for self-destruction in the long run.

This passage refers to what Marx thinks will happen, but not to why it will happen. The answer lies in three economic mechanisms, including overproduction, under consumption, and, above all, the supposed law of the tendency of the falling rate of profit. According to Marx, an economic crisis will arise that is incompatible with the continued existence of capitalism. Marx thinks that in the final analysis capitalism will not and simply cannot survive. Its continued existence will lead to a series of economic crises and finally to a giant economic crisis that will destroy it.

In the *Paris Manuscripts* he describes his conception of economic crisis in terms of necessity (*Notwendigkeit*). He says, for instance, that the reduction of wages «necessarily leads to revolution»¹⁶. In the Preface to the first German edition of *Capital*, he describes «natural laws of capitalist production... working with iron necessity towards inevitable results»¹⁷.

It is unclear if there is in fact a law of the tending of the falling rate of profit as Marx and a number of nineteenth century economists used to believe.

Croce thinks that, if Marx had had the time, he would have detected the mistake in his view and either discarded or corrected it¹⁸. He suggests «this strange mistake»¹⁹ probably derives from the location fact that this law lies at the very center of Marx's theory as the realization of his theory in practice.

3. Conclusion: What is living and what is dead in Croce's Marx?

This paper has examined occasional essays Croce collected in the initial version of his book on Marx and Marxism and later revised in successive editions.

Marx thinks his so-called law is the single most important economic law but Croce thinks it is not a law at all.

According to Marx, his law shows there is an economic solution to Rousseau's problem, or the origin of social inequality. If, on the contrary, Marx's law does not lead to replacing capitalism by communism, then it suggests the failure of his as well as any other economic solution to Rousseau's problem. Beginning at the turn of the twentieth century, this obvious failure continues to lead Lenin's successors towards dictatorship of various kinds, including capitalism as well as post-Leninism as the remedy for other kinds of dictatorship.

Bibliography

Croce, B. (1899), *Una obiezione alla legge marxista della caduta del saggio del profitto*, Stab. Tipografico della Regia Università, Napoli.

Croce, B. (1914), *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, Eng. trans. by C.M. Meredith, The Macmillan Company, New York.

¹⁶ Marx, Engels (2010a), p. 270.

¹⁷ Marx, Engels (2010b), p. 9.

¹⁸ Cfr. Croce (1914), p. 155.

¹⁹ *Ibidem*.

- Graeber, Piketty (2014), "Soak the Rich: An Exchange on Capital, Debt, and the Future," *The Baffler*, No. 25, October.
- Marx, Engels (2010a), *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 (Paris Manuscripts)*, in *Collected Works*, vol. III, Lawrence & Wishart, London, pp. 229-346.
- Marx, Engels (2010b), *Capital: Preface to the first German edition*, in *Collected Works*, vol. XXXV, Lawrence & Wishart, London, pp. 7-11.
- Marx, K. (1991), *Capital: A Critique of Political Economy*, Eng. trans. by David Fernbach, Penguin, New York.
- Marx, K. (1993), *Grundrisse*, Eng. trans. by Martin Nicolaus, Penguin, New York.
- Piketty, T. (2014), *Capital in the Twenty-First Century*, Eng. trans. by Arthur Goldhammer, Harvard University Press, Cambridge.
- Rockmore, T. (2016), *Cosa è vivo e cosa è morto del Marx di Croce?*, in C. Tuozzolo (ed.), *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma, pp. 155-174.
- Rockmore, T. (2022), *Alcune considerazioni su Marx, Croce e il marxismo italiano*, in C. Tuozzolo (ed.), *Sul Marx in Italia*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 73-82.
- Tuozzolo, C. (2020), *Il «minor lavoro» e l'obiezione del Croce del maggio 1899 alla legge della caduta del saggio del profitto*, in Tuozzolo, C. (ed.), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, Aracne, Roma, pp. 365-378.

FROM MARXIST FEMINISM TO QUEER MATERIALIST THEORY:
CONCEPTUALIZING GENDER AS SOCIAL FORM

Abstract:

This article contributes to the renewed inquiry into the relationship between Marxism and feminism by addressing a core omission in traditional Marxist theory: the analysis of the social forms through which individuals are reproduced, alongside goods and services. Building on Marxist feminist critiques and Marx and Engels's early insights, it develops a novel materialist queer theory. First, it rethinks the gender-capital *relation* via revisiting the 1970s Marxist feminist notion of the "extended mode of production". Second, it conceptualizes gender as a social form, drawing on Gayle Rubin's sex/gender system and queer critiques of heterosexuality by Judith Butler and Teresa De Lauretis. Third, integrating Foucault's analysis of the *dispositif* of sexuality, it demonstrates the historical necessity of gender as the form of production of individuals in capitalist societies.

Keywords: Feminism, Gender, Marx, Materialism, Queer Theory

1. In Search of the Twofold Character of the Reproduction of Material Life

As is well known, Marx's analysis is confined to the examination of the economic structures that organize the process of production of goods and services. Consequently, his analysis elucidates uniquely the manner in which class separation, and thus class domination and exploitation, are reproduced and naturalized within capitalist societies. Nevertheless, this analysis is not exhaustive. A *materialist study of social forms* encompasses also the processes of reproduction of material life in its most basic sense, as well as the social forms through which this reproduction is organized.

Here, drawing on interpretations from the Neue Marx-Lektüre [*New Marx Reading*] tradition, we maintain that the core innovation of Marxian materialism – first inaugurated in the *Theses on Feuerbach* – lies in the concept of the social form. Accordingly, Marxian materialism should be understood as a theory of social forms: a perspective capable of grasping structures of domination and exploitation, which are neither natural necessities nor mere contingencies, but rather historically specific social forms of material reproduction. These forms, as historically specific ways of organizing certain relations (of exchange, production, etc.), constitute the «*non-normative dimension of the social*»¹.

As materialist, socialist, and Marxist feminist currents² have demonstrated since the 1970s, the processes of reproduction of material life include the generative reproduction of human life and the gender relations associated with it. In other words, the reproduction of capitalist societies as a whole encompasses the reproduction of labor-power and

* C. Stefanoni: Leuphana Universität Lüneburg – F. Aloe: Ricercatore indipendente.

¹ Meißner (2010). For a brief historical-theoretical overview of the Neue Marx-Lektüre see Stefanoni (2019). On the concept of social form and the connected method of form-analysis, see Kittsteiner (1977), Blanke, Jurgens, Kastendiek (1978), Elbe (2010). For a reading of the distinctive innovation of Marxian materialism as a theory of social forms – as opposed to traditional Marxism centered on the theory of revolution – see Aloe (2024).

² The terms "socialist feminists", "materialist feminists", and "Marxist feminists" will be used interchangeably to refer to a shared commitment to understanding women's oppression as rooted in the socio-material relations inherent to capitalism, rather than as a mere consequence of biases, attitudes, and worldviews.

population, or “social reproduction”, *stricto sensu*³.

Interest in this particular aspect of social materiality was, indeed, initiated by Marx and Engels. In *The German Ideology*, they notoriously wrote, «men, who daily re-create their own life, begin to make other men, to propagate their kind: the relation between man and woman, parents and children, the *family*»⁴. Even more famous is Engel’s expansion of this idea in *The Origin of the Family, Private Property, and the State* where he wrote a passage that «became for a time, perhaps the most widely cited quotation in socialist-feminist scholarship»⁵,

According to the materialistic conception, the determining factor in history is, in the last resort, the production and reproduction of immediate life. But this itself is again of a twofold character. On the one hand, the production of the means of subsistence, of food, clothing and shelter and the implements required for this; on the other, *the production of human beings* themselves, the propagation of the species. The social institutions under which men of a definite historical epoch and of a definite country live are determined by both kinds of production: by the stage of development of labour, on the one hand, and of the family, on the other⁶.

It is important to highlight that the distinction between two “types of production” and, consequently, between people and things is an analytical distinction that Engels draws from capitalist organization, which materially separates wage labor (production of goods and services in the commodity form) from the family sphere (production of individuals and consumption), as we will illustrate below. Engels, however, projects this distinction trans-historically onto all types of social formations, as is evident, as he continues, «by the stage of development of labor on the one hand and of the family on the other»⁷.

The passages quoted above, in conjunction with Marx’s incidental remarks on the destruction of the family with the advent of capitalism in the first volume of *Capital*⁸, represent the classic sites of Marx and Engels’ manifest engagement with the issue of generative production and gender relations. Indeed, this topic is at the heart of the Marxist project of analyzing social forms as early as 1845. In the fourth thesis on Feuerbach, in which the method of form-analysis and the new materialist program is set forth⁹, Marx’s

³ The term labor-power refers to the ability of individuals to perform labor. «Labour-power exists only as the ability to work of a particular person, the labourer. But labourers grow old and die, and society’s stock of labour-power cannot then be replenished without the birth of potential new labourers. Thus [...] it is necessary for labour-power to be reproduced that the labourer himself is reproduced» (Himmelweit, Mohun, 1977, p. 16).

The term “social reproduction” is a technical expression in recent Marxist feminist debate, defined as «the activities and attitudes, behaviors and emotions, and responsibilities and relationships directly involved in maintaining life, on a daily basis and inter-generationally. It involves various kinds of socially necessary work – mental, physical, and emotional – aimed at providing the historically and socially, as well as biologically, defined means for maintaining and reproducing population. Among other things, social reproduction includes how food, clothing, and shelter are made available for immediate consumption, how the maintenance and socialization of children is accomplished, how care of the elderly and infirm is provided, and how sexuality is socially constructed» (Brenner, Laslett, 1991, p. 314). It is useful to retain and add the term “*stricto sensu*” to avoid conflating this feminist notion of “social reproduction” with Althusser’s concept of the social reproduction of society as a whole. See Althusser (2014).

⁴ Marx, Engels (1976), pp. 42-43.

⁵ Butler (1997), p. 271.

⁶ Engels (1990), pp. 131-132 [emphasis added].

⁷ Ivi, p. 132.

⁸ See Marx (1990), pp. 517-518.

⁹ The link between the fourth thesis and the analysis of social forms, understood in the sense of the Marxian project of the critique of political economy, was initially identified by Bakchhaus. Backhaus traces an insightful parallel between Feuerbach’s theoretical move in the field of religion and Smith and Ricardo’s theoretical move in the field of economic theory. In the former, the apparent independence and substantiality of God is reduced to the unified essence of the human. Similarly, in the latter, the apparent independence and substantiality of value is reduced to the unified principle of human labor. At this point, however, «the chief thing still remains to be done». The objective is to make the opposite movement of a reconstruction of the necessity of these independent forms and their objective semblance from the historically specific conditions of socialization of

case study is the family. He writes,

Feuerbach starts off from the fact of religious self-estrangement [*Selbstentfremdung*], of the duplication of the world into a religious, imaginary world, and a secular [*weltliche*] one. His work consists in resolving the religious world into its secular basis. He overlooks the fact that after completing this work, the chief thing still remains to be done. For the fact that the secular basis lifts off from itself and establishes itself in the clouds as an independent realm can only be explained by the inner strife and intrinsic contradictoriness of this secular basis. The latter must itself be understood in its contradiction and then, by the removal of the contradiction, revolutionised. *Thus, for instance, once the earthly family is discovered to be the secret of the holy family, the former must itself be annihilated [vernichtet] theoretically and practically*¹⁰.

Despite these insights, Marx never fully developed the fourth thesis with reference to the family, and he frequently biologized the processes of generative reproduction, framing procreation as a natural relationship. Engels, for his part, also abandoned the dyad model of social materiality, giving primacy to the “production of means of subsistence”, to which the production of human beings was deemed subordinate. This oversight represents a lacuna of Marx’s theory, highlighted first by socialist materialist feminism in the 1970s and 1980s.

Beginning precisely with the debates of those years, in what follows we aim to fill this lacuna by taking seriously and extending¹¹ the program sketched by Marx in the fourth thesis. In contrast to culturalist analyses that reduce the social form of gender domination to abstract, ahistorical matrices, it is essential to reconstruct both its necessity and its apparent naturalness by starting from the historically specific conditions of socialization of individuals within capitalist contexts – that is, from the social process by which individuals are produced and bound together into populations. Our study is, thus, working in the direction of “annihilating the earthly family theoretically”.

A lively debate around the concept of domestic labor emerged following the publication of Margaret Benston’s seminal article, *The Political Economy of Women’s Liberation*, in 1969. Although the idea of the household as a site of women’s oppression and the term, “domestic labor”, were already circulating in previous feminisms¹², this text was the first to originally thematize the category of domestic labor as work that was necessary to the reproduction of labor-power, and thus to capitalist society as a whole. As Susan Ferguson and David McNally observed in 2013, «Quite simply: without domestic labour, workers cannot reproduce themselves; and without workers, capital cannot be reproduced. It is difficult to overstate the significance of this single move»¹³.

Since that time, standard Marxism has been accused of failing to adequately address the issue of domestic labor. This is due to the fact that Marxism posits the primacy of the relations under which wage labor is performed, overlooking, or “invisibilizing”, domestic labor. While materialist feminists converged on this charge of invisibilization, their debate generated two interrelated questions: «Does domestic labour produce (surplus-)value? and, Does domestic labour constitute a mode of production unto itself, distinct from the

labor, from the social form of labor. See Backhaus (1997), p. 52. Reichelt states that Marx’s analysis of value-form in *Capital* is to be understood as fulfilling the program of the fourth thesis on Feuerbach on the level of political economy. See Reichelt (1970), pp. 24, 151; Elbe (2010), pp. 79-80.

¹⁰ Marx (1976), p. 4 [emphasis added].

¹¹ The analysis of the social forms of the production of individuals does not end with those related to gender domination, which is the specific focus of this essay, but also extends to forms of domination and exploitation along the lines of “race” and species. For an initial exploration in this direction, see Aloe, Stefanoni (2021). For a thorough discussion of the *anthropological form* of the production of individuals, that is, with regard to animal domination, see Stefanoni (2025).

¹² See Mitchell (1966).

¹³ Ferguson, McNally (2013), p. XIX.

capitalist mode?»¹⁴. A crucial theoretical result of the debate was the assertion that labor-power is *not produced capitalistically* and, thus, domestic labor is not a form of value-creating labor¹⁵. Two prominent figures in the debate, Hartmann¹⁶ and Vogel¹⁷, tend to agree on this point, despite holding general positions that are typically regarded as antithetical¹⁸. The theoretical fallacy of equating domestic labor with value-producing labor on the grounds that it generates the labor power that generates surplus value for capital was pervasive. It was championed by operaist feminists who, despite adopting this mistaken notion, recognized and efficiently deployed its potential for political mobilization¹⁹.

In sum, it is irrefutable that in capitalist societies there is at least one kind of production which is *not directly* organized by the forms of capitalist production, namely the production of labor-power, which coincides with the (re)production of its owner²⁰. Three questions, however, arise from this conclusion. They are: Q1) What is, then, the *form* of this production? Q2) What types of domination are intrinsic to this form? And, Q3) How is this form connected to those of capitalist production?

2. Theorizing the Capital-Gender Relation: The Extended Mode of Production

The domestic labor debate of the 1970s and 1980s, and more recent queer revisions, yielded similar answers, as we will see. Regarding the form of production (Q1), a number of concepts have been proposed, including: “mode of reproduction” (Bridenthal), “domestic mode of production” (Delphy), “mode of production of domestic labor” (Harrison), “the individuals’ mode of production” (Wittig), “sex/gender system” (Rubin), mode of “production of people in the sex/gender sphere” (Hartmann), “domestic labor’s relations of production” (Himmelweit and Mohun), mode of “sexuo-affective production” (Ferguson and Folbre), “technology of gender” (De Lauretis) and “the sexual mode of production” (Butler)²¹. Despite their differences, these concepts all point to the recognition of a *specific form* of the generative reproduction process.

Regarding types of domination (Q2), as we will investigate further in the next sections, these concepts are unanimously related to gender domination, defined variously in terms of “patriarchy”, “sex/gender system”, or “heterosexual matrix”. Although the connection between reproduction and gender relations appears self-evident, it is crucial to acknowledge

¹⁴ Ivi, p. XX.

¹⁵ Marx (1990, p. 274 ff.) does not see, however, an element that distinguishes the commodity of labor-power from any other commodity. In the case of a normal commodity, the value of the means of production employed in its creation contributes to the value of the commodity itself, alongside the new value added by the labor that creates the finished product from these means of production. «This is not the case with the commodity labor-power: its value is determined solely by the value of the means of subsistence that have to be purchased on the market. Reproductive labor carried out in the household (housework, childrearing), primarily by women, does not form a part of the value of labor-power» (Heinrich, 2012, p. 94). Therefore, Marx is wrong in asserting that the determination of the value of labor-power is just like that of the other commodities. He fails to recognize this distinctiveness and, consequently, the centrality of domestic labor and the production of individuals which, in the end, is not produced capitalistically.

¹⁶ See Hartmann (1979).

¹⁷ See Vogel (2013).

¹⁸ In the literature, a classification of Marxist-feminist theories has emerged that distinguishes between Dual (or Triple) System Theory and Unitary Theory. Hartmann would be considered an exemplar of the former school, whereas Vogel is regarded as the pioneering figure of the latter, which is currently exemplified by Social Reproduction Theory; see Arruzza (2014). It may be argued, however, that Hartmann’s Dual Systems Theory is, in fact, a unitary theory of the mode of production in an extended sense. In addition to capitalist forms, the forms of production of individuals should also be taken into account and cannot be reduced to class relations. See below on this point. For a criticism of such a classification between “Dual or Triple System Theory” and “Unitary Theory”, see also Mau (2023), pp. 164-165.

¹⁹ See Dalla Costa, James (1972). The political mobilization is the famous campaign “Wages for Housework”, which developed from 1971 onwards and extended to Italy, Germany, Switzerland, Great Britain, Canada and the United States.

²⁰ This is confirmed also by Heinrich (1999), pp. 260-261.

²¹ Bridenthal (1976); Delphy (1977); Harrison (1973); Wittig (1992); Rubin (1975); Hartmann (1979); Himmelweit, Mohun (1977); Ferguson, Folbre (1981); De Lauretis (1987); Butler (1997).

that, in principle, one might speculate about societies radically reorganizing generational reproduction (insemination, pregnancy, childbirth) in ways profoundly different from the current heterosexual matrix or sex/gender binary system and their correlated forms of domination. The connection with the forms of capitalist production (Q3) is the question that has undoubtedly sparked the most impassioned, theoretical debates. A classic formulation of this question is: Does domestic labor constitute a mode of production unto itself, distinct from the capitalist mode? Strategies to answer this question derive from two basic positions: first, the conceptualization of domestic labor as a distinct mode of production, co-existent with, but separate from the capitalist mode; and second, the *extension* of the concept of the “mode of production” itself to include sexual and gender regulation and generative functions.

Those who advocate the first strategy, such as Benston, Harrison, and Delphy, despite their differences²², emphasize the material autonomy and self-sufficiency of the reproduction of the domestic mode, which they conceptualize as a class system in its own right, remaining, somehow, at a pre-capitalist stage²³. As for the second strategy – adopted for example by Bridenthal, Hartmann, Rubin, Butler – the shared thesis is that the material reproduction of societies encompasses both the production of goods and services and the production of people. Neither aspect alone is materially self-sufficient, or capable of self-reproduction. The production of things requires people, and the production of people requires things. They are part of a single social reality – a unified process of material and social reproduction. Nevertheless, at a formal level, the relations that organize these two aspects differ, each governed by distinct logics that are interrelated but not reducible to one another, thus necessitating an investigation into the *modes* in which these two aspects are organized. Bridenthal speaks of “dialectics” between what she labels production and reproduction²⁴. Hartmann speaks of “partnership”, defined as a coexistence that is not necessarily functional or univocal between what she calls patriarchy and capitalism²⁵. Himmelweit and Mohun speak of interdependency and mutual influence²⁶. Broadening the concept of the mode of production serves to illuminate more precisely the dynamics of the connections amongst the social forms of these relations (Q3), the production of goods and services, and production of labor-power.

Given that social forms are historically specific modes of organizing certain relations, one must start from historical facts. Historically, the differentiation of a purely economic sphere is a constitutive feature of capitalism. It is absent in pre-capitalist societies, which do not distinguish between economic production and regenerative life processes. In pre-capitalist societies, there was a unity of production and generative reproduction within peasant families. In contrast, in capitalist societies, there is a separation between the production of goods and services, which occurs within private capitalist enterprises, and generative (re)production, which occurs within private families²⁷. As evidenced by socialist feminist discourse, in standard Marxism, the field of material (re)production is reduced to the production of goods and services, the social relations of production and the relations intrinsic to the sites of goods production. Thus, within this context, «labor-power is treated as a vital input to production, but nowhere is labor-power taken seriously as an output of production»²⁸. In light of the expanded concept of mode of production, however, it is

²² Benston views it as a residual pre-capitalist mode, Harrison as a client mode, and Delphy as a mode that underlies and sustains the capitalist one.

²³ For a critical examination of these positions, see Himmelweit, Mohun (1977), pp. 21-22. On Delphy, see Arruzza (2014). These conceptualizations do not fully account for the separation between economic production and regenerative processes that are characteristic of capitalism. For this reason, they tend to view the domestic mode of production as a dual entity, encompassing both the production of goods and services within the family and the production of individuals.

²⁴ Bridenthal (1976), p. 5.

²⁵ Hartmann (1979), p.17.

²⁶ Himmelweit, Mohun (1977), p. 21.

²⁷ See Beer (1991).

²⁸ Secombe (1992), p. 11.

possible to take into account and address the daily and generational production of individuals and labor-power. Then, «for the purpose of illuminating family forms and domestic relations, we need to *invert our perspective*, analysing goods production as a process of labour-power's consumption, while seeing the domestic consumption of food and shelter as a process of labour-power's production»²⁹. Starting from this description, the following diagram may refine these insights and better conceptualize the dynamics of connection between the production of individuals and the production of goods and services³⁰.

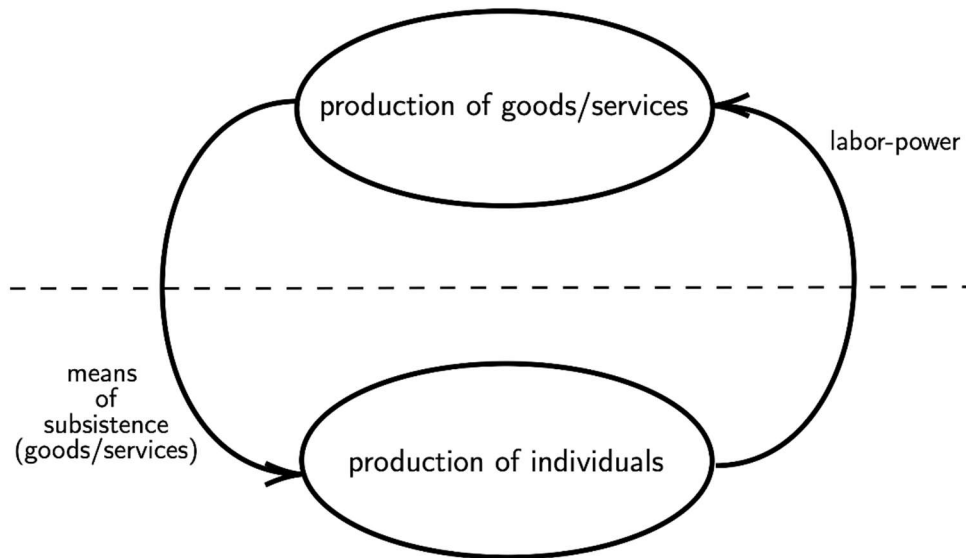


Diagram 1: The diagram offers a qualitative reinterpretation of Marx's well-known schemas of reproduction. The two elliptical shapes represent the social forms that organize these two productions, the dashed line represents their separation.

It is important to note that the focus here is not on defining the specific content of the social form organizing the production of individuals, be it the “sex/gender system”, or “heteronormativity”, or “patriarchy”, etc. (Q2). This is because the separation, represented by the dashed line, has no intrinsic meaning in terms of gender relations. This challenges structuralist arguments claiming that «the categories “women” and “men” are nothing other than the distinction between the spheres of activity»³¹. Such arguments, through a reductionist move, derive gender from the core structure of capitalism. According to this view, individuals are gendered based on their positions within the two different forms of production: those engaged in reproductive tasks are classified as “women”, while those engaged in commodity production are classified as “men”³². However, the relations concerning the production of individuals are not logically deducible from capitalist commodity production³³. Therefore, the content of the specific form can only be identified

²⁹ *Ibidem* [emphasis added].

³⁰ The material developed in this section draws from Aloe, Stefanoni (2023).

³¹ Manning (2015).

³² This line of argument is thoroughly developed in Manning (2015) and Endnotes (2013). A preliminary formulation can already be traced back to the early stages of the domestic labor debate, particularly in Benston: «This is the work [unwaged household labour] which is reserved for women and it is in this fact that we can find the basis for a definition of women» (Benston, 1969, p. 3).

³³ See also, Mau: «Contrary to the implications of Vogel's analysis, [gender] is not a natural, transhistorical fact. And contrary to the claims of Manning and Endnotes, it cannot be derived from the core structure of

through a dedicated analysis of the production of individuals – an analysis we will undertake in the next section. These analyses focus on “what happens”, so to say, within the lower oval and “discover” that this form has to do with the production of gendered individuals and cisheterosexist domination – that is, an overlapping combination of sexism, in the sense of gender domination (domination of men on women); heterosexism, in the sense of domination of non-heterosexual desire and sexual practices; and cissexism, in the sense of domination of non-conforming sexes (trans, non-binary, intersex people).

The arrow on the left represents the flow of means of subsistence, produced by capital as commodities, which stream to private families, providing them with the objective conditions for generative (re)production. The arrow on the right represents the flow of labor-power thus generated, which is sold as a commodity and moves to capitalist enterprises, providing them with the subjective conditions for valorization. The dynamics of the relationship between the form of the production of goods and services, i.e. capital, and the social form organizing the production of individuals are functionally interdependent, in constant mutual interaction and perturbation, exerting indirect influence on each other. They therefore constitute *two interconnected social forms in a structural coupling*, entangled in an interlocking structure of domination.

3. Gender as Social Form: From the Sex-Gender System to Heterosexuality

Up to this point, we have focused on the third question (Q3) and demonstrated the necessity of the coupling between capital and the gender form at the level of the ideal average. As anticipated, it is now time to investigate the specific content of this form – that is, the relations of production of individuals. The brief overview of names and concepts proposed by Marxist feminism hints at gender relations. Our aim now is to develop a theory that would allow us to explain *why* the production of individuals is organized according to gender separation and its associated systems of exploitation and domination, without reverting to transhistorical assumptions or derivative arguments that have proven inadequate.

At the core of this theory – in close continuity with Marxist critiques of the family, the debates among socialist feminists, and the work of those exploring the convergence of Marxism and psychoanalysis in the 1970s and 1980s, yet achieving a deeper analytical reach – is the recognition that the analysis, critique, and transformation of the «ways in which *sexuality* is socially regulated»³⁴, together with a «mobilizing insight *into a socially contingent and socially transformable account of kinship*»³⁵, are central to the material functioning of capitalist social formations. These analyses must therefore be understood as essential to the Marxist materialist project, and as such, foundational to the development of what we designate as *materialist queer theory*.

Any project that claims allegiance to Marx and aspires to ground a materialist critical theory of society, yet treats gender and sexual troubles as “merely cultural” (or just as historically necessary consequence of capitalism³⁶), is not only enacting a form of selective amnesia with regard to the original Marxian and Engelsian project of 1845, is not only doomed to a crude form of economism, but – more remarkably – is bound to produce partial analyses. In doing so, it ultimately contributes to the reproduction of capitalist society itself and its destructive modes of subjectivation.

capitalism» (2023, p. 164). This raises the question of whether the capital relation in some way directs the generative relation – that is, whether there is a primacy of the former over the latter. In Aloe, Stefanoni (2021, p. 369), we argued in favor of this primacy. Such question, however, is only meaningful at the level of concrete, not formal, processes. At this concrete level, the production of wealth tends to dominate, for example, by correlating national population decline with situations of economic crisis, unemployment, war, or disease. Certainly, there are situations in which the importance of the needs of reproduction of individuals emerges prominently, becoming utterly visible, for example during the lockdowns in the first months of the COVID-19 pandemic.

³⁴ Butler (1997), p. 271.

³⁵ Ivi, p. 276.

³⁶ See Mau (2023), p. 163.

A necessary starting point for elaborating a materialist queer theory is Rubin's concept of the "sex/gender system", first introduced precisely and explicitly to address the absence of an equivalent in the sexual sphere to the Marxian critique of political economy³⁷. In other words, a theory that would simultaneously critique this system and provide a framework for its positive analysis. As Rubin puts it: «We need to study each society to determine the exact mechanisms by which particular conventions of sexuality are produced and maintained»³⁸. However, as we shall see, Rubin ultimately does not complete this project of analyzing historically and socially specific forms of the sex/gender system. Instead, she remains entangled within the theoretical field of structuralist anthropology, particularly in the Lévi-Straussian problematic of the (ahistorical) origin of culture.

3.1. Rubin's "Traffic in Women" and Sex/Gender System

In her celebrated essays, *The Traffic in Women*, Rubin defines the sex/gender system as the way in which a society (whether pre-capitalist or capitalist) organizes sexuality; that is, «the set of arrangements by which a society transforms biological sexuality»³⁹ into gender. She argues that this concept is essential for understanding the relations of gender domination.

Regarding capitalist contexts – roughly sketching the dynamic (Q3) that we explored in more depth in the previous section – Rubin observes, on the one hand, that the advantage capital gains through the indirect exploitation of women's domestic labor does not in itself explain the "genesis" of gender domination; on the other hand, she adopts the Engelsian insight that the relations governing the production of individuals and sexuality are distinct from capitalist relations of production.

On these premises, Rubin maintains that the «systematic social apparatus» producing gender possesses a degree of autonomy from the capitalist mode of production and cannot be fully subsumed under its logic⁴⁰. To avoid conceptual confusion, she distances herself both from the view that treats the sex/gender system as a "mode of reproduction" and from that which simply identifies it with "patriarchy." On one side, the sex/gender system cannot be reduced to a "reproductive moment" within the mode of production of goods and services; the formation of gender identity, for instance, represents a specific type of production internal to the sexual system itself. On the other side, patriarchy, in Rubin's view, refers to a historically specific – typically precapitalist – configuration of gender domination. Thus, the extensive use of the term "patriarchy" to refer to the sex/gender system in capitalist contexts risks, without the support of adequate historical analysis, obscuring the specific difference between these contexts and those of other periods⁴¹.

Rubin revisits and updates the Engelsian project, which aimed to identify the historical-

³⁷ With *The Traffic in Women*, Rubin intended to intervene directly and precisely in the Marxist-feminist debates of her time. Explaining the context in which the essay emerged and its objectives, she stated: «I don't think one can fully comprehend early second wave feminism without understanding its intimate yet conflicted relationship to New Left politics and Marxist intellectual frameworks. There is an immense Marxist legacy within feminism, and feminist thought is greatly indebted to Marxism. In a sense, Marxism enabled people to pose a whole set of questions that Marxism could not satisfactorily answer [...]. There were a lot of people working over Engels's *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. Engels was part of the Marxian canon, and he did talk about women, so his work was granted special status [...] There were a lot of people looking for leverage on the problem of women's oppression, and searching for tools with which one could get different angles of vision on it. "Traffic in Women" was a part of that effort and is an artifact of that set of problems. There were many other articles dealing with similar issues; one of my favorites was "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism," by Heidi Hartman» (Rubin, Butler, 1984, pp. 63-64). She also remarks, not without a certain irony: «I think of "Traffic" as a neo-Marxist, proto-pomo exercise» (Rubin, Butler, 1984, p. 66). Here, "pomo" is an informal abbreviation for "postmodern" or "postmodernism" widely used in Anglo-American academic slang in the 1980s and 1990s. This description suggests that *Traffic in Women* can be seen as a seminal moment in the development of a materialist queer theory.

³⁸ Rubin (1975), p. 177.

³⁹ Ivi, p. 159.

⁴⁰ Ivi, pp. 158-166.

⁴¹ Ivi, pp. 167-168.

cultural moment and structure that established gender domination at the dawn of human history. Unlike Engels, who in *The Origin of the Family* drew on Morgan's *Ancient Society*, Rubin situates her analysis within what she calls the «grand statement on the origin and nature of human society»⁴² outlined by Lévi-Strauss in *The Elementary Structures of Kinship*⁴³.

Without going too deeply into details, the core argument of Rubin's essay lies in identifying a correspondence between the kinship system – centered on the incest taboo, treated by Lévi-Strauss as an almost universal, decontextualized structure, responsible for the “passage from ape to man”, from the pre-cultural to the cultural – and the Oedipus complex, in which this structure is reaffirmed and concretized with each child's entry into human culture.

One fundamental innovation that Rubin introduces – by challenging the implicit assumption, considered self-evident, of compulsory heterosexuality, a cornerstone of the theoretical framework of structuralist anthropology – concerns the interdiction of homosexuality as the foundation of the incest taboo. Rubin observes:

The incest taboo presupposes a prior, less articulate taboo on homosexuality. A prohibition against *some* heterosexual unions assumes a taboo against *non*-heterosexual unions. Gender is not only an identification with one sex; it also entails that sexual desire be directed toward the other sex. The sexual division of labor is implicated in both aspects of gender – male and female it creates them, and it creates them heterosexual⁴⁴.

Because of the convincing correspondence between Lévi-Strauss and Freud, Rubin draws the conclusion that the sex/gender system in capitalist contexts continues to be organized in the same way as at the origin of culture – thus remaining invariant from the beginning, locked in the problem of pre-cultural foundations. This is because, following Lévi-Strauss – who posited a sharp demarcation between a human being not yet touched by culture (i.e., a “natural” human, still animal, not yet fully human) and a human being acculturated and thus no longer animal – Rubin similarly adopts this perspective, reframing it along the sex/gender axis. This approach informs both her conclusions and the broader theoretical framework underpinning them, including the very definition of the sex/gender system. That definition is, in fact, grounded on a “gendered” reformulation of the nature/culture distinction proposed by Lévi-Strauss – namely, on the assumption of a biological, natural sex, distinct from and antecedent to human culture, which is subsequently reworked and transformed into gender.

3.2. *Queering of the Sex/ Gender System: Butler and De Lauretis*

While Rubin's discovery of the homosexual interdiction as foundational is crucial for subsequent queer elaborations of her insights – particularly in Butler and De Lauretis – the notion of a “sex” preceding gender or a “nature” preceding culture has been convincingly criticized by both thinkers: Butler explicitly in relation to Rubin, and De Lauretis primarily in her engagement with Lévi-Strauss. This critique, in turn, enables the opening of an inquiry into the historically specific modes of organizing the reproduction of individuals, thus allowing for an analysis that captures the specific form such organization assumes within capitalist contexts.

Before proceeding with the critique, it is important to anticipate – as will hopefully become clear – that this is not a «Butlerian idealist [argument] about the impossibility of a “pre-discursive” biological reality»⁴⁵, rather, in the last instance, a materialist argument about the historical necessity of a (binary) biological reality in capitalist social complexes.

Let us follow the steps of this argument.

⁴² Ivi, p. 171.

⁴³ See ivi, pp. 168-171.

⁴⁴ Ivi, p. 180.

⁴⁵ Mau (2023), p. 159.

The core of the critique – developed both by Butler and De Lauretis, who share a fundamentally similar argument ultimately derived from Althusser – centers on the implicit temporal sequence within Lévi-Strauss’ perspective, and consequently Rubin’s, according to which there would exist a distinct, antecedent sex, untouched by human order or norm, subsequently reworked into gender. However, the mythical system of women’s exchange and the corresponding incest taboo, posited at the origin of culture and society, already presuppose a symbolic division of the sexes and a hierarchy of values⁴⁶. Therefore, the supposed “nature” preceding culture – that is, the pre-cultural, quasi-animal state of human beings inscribed in their biological bodies – proves, in reality, to be a product of the same symbolic and cultural logic it is meant to ground and condition. As Butler notes, «this narrative of gender acquisition requires a certain temporal ordering of events which assumes that the narrator is in some position to “know” both what is before and after the law. [...] but its description of that “before” will always be in the service of the “after”»⁴⁷.

Moreover, as Butler’s critique emphasizes, in Rubin’s model such “biological sex(uality)” prior to culture is characterized as a «biological polisexuality»⁴⁸. The mythical exchange of women and the incest taboo – understood as the interdiction of homosexuality and thus as the very institution of culture – impose heterosexuality, while repressing this pre-existing polisexuality and superimposing a binary system of gender. Accordingly, «a revolution in kinship», i.e., the collapse of compulsory heterosexuality, would, for Rubin, entail the collapse of the gender system itself⁴⁹. In this schema, the pre-cultural utopian state of polisexuality «before” the law [...] promises to reemerge “after” the demise or dispersal of that law»⁵⁰.

Thus far, however, the critique remains compatible with a broadly culturalist (or “idealist”) argument: namely, that every society is structured by its own law (the homosexual/incest taboo) which, then, produces its particular configurations and varieties of sex and gender. Butler, in fact, poses the question of universality – and then dismiss it without proper answering it – when they note: «But what is to guarantee the universality or necessity of this law? [...] to claim the universal presence of a law in social life is in no way to claim that it exists in every aspect of the social form under consideration; minimally, it means that it exists and operates somewhere in every social form»⁵¹, *including* within capitalist societies⁵².

The question then arises: how can this line of argument move beyond culturalism and open onto a materialist critique?

We need an intermediate step.

As we have seen, Rubin’s major theoretical innovation lies in bringing to light the centrality of the taboo against homosexuality – that is, the imposition of heterosexuality – within the sex/gender system. However, the queer critique developed by Butler and De Lauretis shows that «the heterosexual dyad as the holy structure of sexuality»⁵³ is ultimately secured and put to work by the *naturalization of sex*, a «naturalized notion of sex»⁵⁴. Denaturalizing sex, thus, prevents heterosexuality from being conceptualized either as a «biological fact»⁵⁵ nor an externally imposed principle or law – as in Adrienne Rich’s

⁴⁶ See De Lauretis (1984), pp. 19, 23.

⁴⁷ Butler (2002), p. 94.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Rubin (1975), p. 204.

⁵⁰ Butler (2002), p. 96.

⁵¹ Ivi, pp. 96-97.

⁵² «If the mother is the original desire, and that may well be true for a wide range of *late-capitalist household dwellers*, then that is a desire both produced and prohibited within the terms of that cultural context» (ivi, p. 97) [emphasis added]. As this brief remark also shows, Butler remains ambiguous – or at least does not make explicit – whether the heterosexual matrix (see below) should be understood as a universal structure or as a historically determined and specific form of organizing the production of individuals within capitalist societies.

⁵³ Butler (1997), p. 276.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ de Lauretis (1990), p. 128.

formulation of «compulsory heterosexuality»⁵⁶. Instead, *heterosexuality must be understood as the specific form of production of individuals*: the foundation of, in Butler's words, «the specific mode of sexual production and exchange that works to maintain the stability of gender, the heterosexuality of desire, and the naturalization of the family»⁵⁷. In other words, the sex/gender system produces individuals as sexual subjects who necessarily perceive themselves as *either male or female* at the level of sex, and as *either men or women* at the level of gender. Consequently, the sex/gender system functions as a binary system⁵⁸ because the backbone through which it organizes and reproduces itself – producing gendered sexual subjects – is heterosexuality. Heterosexuality, in this analysis, is not merely a (compulsory) sexual orientation, an institution of “patriarchal power”, but the very matrix through which sexual subjects are produced – what Butler famously terms the “heterosexual matrix”⁵⁹. This matrix, as said, produces naturalized sexed bodies through the asymmetric complementarity of masculine and feminine, and prescribes that these bodies must express a stable and coherent relationship among sex, gender, desire, and sexual practice (masculine and heterosexual in relation to male, feminine and heterosexual in relation to female). At the same time, it produces, as simultaneously sanctioned and abjected, those individuals in which this relation of coherence and continuity fails to materialize. The matrix, thus, «(re)produces and regulates a specific power differential between women and men»⁶⁰, thus, cisheterosexist domination.

3.3. Materializing Gender as Social Form: Foucault's Dispositif of Sexuality

In the previous section, we emphasized the pivotal role played by the naturalized conception of sex in obscuring the identification (and critique) of heterosexuality as social form. We must now complete the process of denaturalizing sex by showing what it is an effect of – what “thing” reproduces it – and thus make the final move necessary to develop what we have defined as a materialist argument about the historical necessity of a (binary) biological reality within capitalist social complexes.

Both Rubin⁶¹ and Butler⁶² – albeit in a somewhat ambiguous and tentative fashion – and more fully De Lauretis⁶³, point toward the direction this argument must take: namely, the necessary historicization of gender as social form, through the work of Foucault in *The History of Sexuality, Volume I*, and the concept he elaborates there of the “dispositif”⁶⁴

⁵⁶ Rich (1980).

⁵⁷ Butler (1997), p. 274.

⁵⁸ The expression “sex/gender binary system” does not refer to a binary opposition between sex and gender; rather, it denotes the idea that both sex and gender are binary constructs, e.g., female and male, femininity and masculinity (see Bernini, 2021, p. 3).

⁵⁹ Butler (2002).

⁶⁰ De Lauretis (1989), p. 128. In these last sentences, we are drawing more heavily on Butlerian material; however, the references to De Lauretis, which are interspersed throughout this section, show how her thought leads to conclusions closely aligned with Butler's. For a full development of a properly De Lauretisan trajectory culminating in this definition of heterosexuality, see Aloe, Stefanoni (2025).

⁶¹ Rubin, in retrospectively reflecting on both *Traffic* and her 1984 essay *Thinking Sex*, explains that what she found most useful in Foucault's work – particularly in *The History of Sexuality* – was «his discussion of the emergence of a new relationship between systems of alliance and sexuality, at least in certain Western industrial countries». She then clarifies: «You know, I said earlier that many people seem to have overinterpreted the last few pages of “Thinking Sex”. I was not arguing there that kinship, gender, feminism, or psychoanalysis no longer mattered in any way. Rather, I was arguing that there were systems other than kinship which had assumed some kind of relative autonomy and could not be reduced to kinship, at least in the Lévi-Straussian sense» (Rubin, Butler, 1994, p. 84).

⁶² One might consider this a kind of indication in that direction – although in this case Butler's emphasis seems to be more on power than on a “specific historical configuration” – when they state: «Foucault's critique of the repressive-hypothesis in *The History of Sexuality, Volume I* argues that (a) The structuralist “law” [homosexuality and incest taboos] might be understood as one formation of *power*, a specific historical configuration» (Butler, 2002, p. 96)

⁶³ See De Lauretis (1987), (2008). For a comprehensive discussion of this interpretation, see Aloe, Stefanoni (2025).

⁶⁴ We define a *dispositif* as: the network of institutions and dispersed social practices, authorized by correlated scientific knowledges, with individualizing and totalizing effects (see Foucault, 1980; Aloe, Stefanoni,

[apparatus] of sexuality”.

According to Foucault, the transition to capitalist societies marked a fundamental shift⁶⁵. The *dispositif* of alliance – based on personal and direct domination through kinship and blood ties, «sanguinity»⁶⁶, and embodied in the extended patriarchal family, which oversaw the production of both goods and individuals – was replaced by a new mode of regulation centered on sexuality and the nuclear family. As Foucault explains:

Until the middle of the eighteenth century the [...] family [...] was above all a sort of relational system. It was a bundle of relations of ancestry, descent, collateral relations, cousinhood, primogeniture, and alliances corresponding to schemas for the transmission of kinship and the division and distribution of goods and social status. Sexual prohibitions effectively focused on these kinds of relations. What is now being constituted is a sort of restricted, close-knit, substantial, compact, corporeal, and affective family core: the cell family in place of the relational family; the cell family with its corporeal, affective, and sexual space entirely saturated by direct parent-child relationships⁶⁷.

This nuclear family, by *instilling in individuals a binary “sexual nature” or “natural sex”*, emerged in capitalist contexts as a specialized organ for the production of individuals as sexual subjects, distinct from the production of goods and services as commodities.

This transformation entailed a dual separation: the production of goods was detached from the production of individuals, and the latter became specialized in producing individuals as sexual subjects. This shift marked the transition from a system of direct personal domination (with the male head of household exercising direct authority over both the production of goods and the production of individuals through the patriarchal legal frameworks in family and marriage law) to one of impersonal, indirect domination. In the newly separated economic dimension, this domination took the form of «the silent compulsion of economic relations»⁶⁸, as Marx describes in *Capital*. In the dimension of production of individuals, it operated through new mechanisms of subjection. In our reading, Foucault describes this new configuration of the latter dimension of production as the *dispositif* of sexuality, wherein individuals’ conduct is structured by a new sex/gender system governed by the imperative binary of heterosexuality: male or female, man or woman. As he emphasizes, «sexuality must not be thought of as a kind of natural given which power tries to hold in check, or as an obscure domain which knowledge tries gradually to uncover. It is the name that can be given to a historical construct»⁶⁹, shaped in these ways and not in others according to the sex/gender binary system. This structure of domination became fully consolidated in the 19th century, closely intertwined with the rise of nation-states as the political form of capitalist societies. As Foucault writes:

Certainly, one of the reasons it was desirable to replace the loose, polymorphous, and complex apparatus [*dispositif*] of the large relational family with the limited, intense, and constant apparatus [*dispositif*] of the parental surveillance of children was the discovery of a political and economic interest in the child’s survival. [...] The State demands from parents, and the new forms or relations of production require, that the costs entailed by the very existence of the family, by the parents and recently born children, are not squandered by the early death of children⁷⁰.

These emerging nation-states promoted and organized measures for population control

2018, pp. 43-48).

⁶⁵ Foucault (2003), pp. 248-249.

⁶⁶ Foucault (1978), p. 147.

⁶⁷ Foucault (2003), p. 248.

⁶⁸ Marx (1990), p. 899. On the specific impersonal quality of domination characteristic of capitalist societies, see Postone (2003), Gerstenberger (2007), Mau (2023).

⁶⁹ Foucault (1978), p. 105.

⁷⁰ Foucault (2003), p. 255.

and regulation through the implementation of what Foucault refers to as “total institutions”⁷¹ – such as prisons, barracks, schools, and hospitals – as well as through state-sponsored mass-medicine programs and public hygiene initiatives aimed at promoting population growth, monitoring fertility, and advancing pronatalist policies⁷².

Within the *dispositif* of sexuality, for women, regardless of class distinctions, generative reproduction becomes the primary objective of sexual relations. Reproduction is positioned as the central axis of female existence, effectively narrowing their entire existential horizon to this role. This leads to what Foucault describes as «a hysteresis of women’s bodies [...] the Mother, with her negative image of “nervous woman”, constituted the most visible form of this hysteresis»⁷³. At the same time, non-heteronormative sexualities and non-conforming gender identities are not only marginalized but also pathologized. They are relegated to the realm of the illicit and subsumed under a medical-psychiatric discourse, which conflates what are now understood as distinct concepts – homosexuality, cross-dressing, and transgenderism – into a single deviant framework that Foucault refers to as «the perverse adult»⁷⁴. This period, thus, marks the decisive medicalization and pathologization of non-reproductive sexualities. Among these, children’s sexuality occupies a pivotal position, necessitating its pedagogization by parents, educators, doctors, and psychologists. The most conspicuous manifestation of this process was the intense campaign against masturbation⁷⁵. Heterosexual penetrative sex is, in essence, established as the dominant form of sexual activity, deemed as a marker of mental “sanity” and physical “health”. Medicine and emerging psychiatry are tasked with identifying and addressing the presumed causes of “deviant” behavior⁷⁶.

Bibliography

- Aloe, F. (2024), “Ripensare il ‘materialismo’ di Marx. Per una teoria delle forme sociali antropodecentrata”, *Liberazioni. Rivista di Critica Antispecista*, n. 58, pp. 4-17.
- Aloe F., Stefanoni C. (2018), “Verso una logica dei complessi sociali capitalistici: forme, dispositivi, politica”, *Liberazioni. Rivista di Critica Antispecista*, n. 34, pp. 38-50.
- Aloe, F., Stefanoni, C. (2021), “Anatomia della nazione. Dalla formula trinitaria alle forme della popolazione”, *Consecutio Rerum. Rivista Critica della Postmodernità*, n. 10, pp. 357-382.
- Aloe, F., Stefanoni, C. (2023), “Animals in Capitalist Societies. Conceptualizing the Anthropological Form”, Conference Session, November 10, 2023, 20th Annual Historical Materialism Conference, SOAS University, London.
- Aloe, F., Stefanoni, C. (2025), “The Queer ‘Viewpoint of Reproduction’: De Lauretis as a Reader of Althusser and Foucault”, *Genealogy+Critique* (forthcoming).
- Althusser, L. (2014), *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*, Eng. trans. by G.M. Goshgarian, Verso, London-New York.
- Arruzza, C. (2014), “Remarks on Gender”, *Viewpoint Magazine*, <https://viewpointmag.com/2014/09/02/remarks-on-gender/>.
- Backhaus, H.G. (1997), *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Caira, Freiburg.
- Beer, U. (1991), *Geschlecht Struktur Geschichte. Soziale Konstituierung des Geschlechterverhältnisses*, Campus, Frankfurt a.M.-New York.
- Benston, M., (1969), “The Political Economy of Women’s Liberation”, *Monthly Review*, vol. 21, n. 4, pp. 13-27.

⁷¹ Foucault (1978).

⁷² Ivi, pp. 25-29, 116, 126-127, 139-141.

⁷³ Ivi, p. 104. See also ivi, p. 153.

⁷⁴ Ivi, p. 105.

⁷⁵ Ivi, p. 104; Foucault (2003), pp. 250-253.

⁷⁶ Foucault (1978), pp. 118-119; (2003), p. 278.

- Bernini, L. (2021), *Queer Theories: An Introduction from Mario Mieli to the Antisocial Turn*, Eng. trans. by M. Baldo M. and E. Basile, Routledge, London-New York.
- Blanke, B., Jurgens, U., Kastendiek, H. (1978), "On the Current Marxist Discussion on the Analysis of Form and Function of the Bourgeois State", in J. Holloway, S. Picciotto (eds.), *State and Capital. A Marxist Debate*, Edward Arnold, London, pp. 108-147.
- Brenner, J., Laslett, B. (1991), "Gender, Social Reproduction, and Women's Self-Organization: Considering the US Welfare State", *Gender & Society*, vol. 5, n. 3, pp. 311-333.
- Bridenthall, R. (1976), "The Dialectics of Production and Reproduction in History", *Radical America*, vol. X, n. 2, pp. 3-11.
- Buckel, S. (2020), *Subjectivation and Cohesion: Towards the Reconstruction of a Materialist Theory of Law*, Eng. trans. by M. Vykoukal, Brill, Leiden.
- Butler, J. (1997), "Merely Cultural", *Social Text*, n. 52/53, pp. 265-277.
- Butler, J. (2002), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London.
- Dalla Costa, M., James, S. (1972), *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Falling Wall Press, Bristol.
- De Lauretis, T. (1984), "Through the Looking-Glass", in *Alice Doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema*, Palgrave Macmillan, London-Basingstoke, pp. 12-36.
- De Lauretis, T. (1987), "The Technology of Gender", in *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, Indianapolis, pp. 1-30.
- De Lauretis, T. (1990), "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness", *Feminist Studies*, vol. 16, n. 1, pp. 115-150.
- Delphy, C. (1977), *The Main Enemy: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, Eng. trans. by Roberts, L., Barker, D.L., Women's Research and Resources Centre Publications, London.
- Elbe, I. (2010), *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Akademie, Berlin.
- Endnotes (2013), *The Logic of Gender*, in *Endnotes 3: Gender, Class, and Other Misfortunes*, Endnotes, London, pp. 56-90.
- Engels, F. (1990), *The Origin of the Family, Private Property and the State*, in *Marx Engels Collected Works*, vol. 26, pp. 129-276, Lawrence & Wishart, London.
- Ferguson, A., Folbre, N. (1981), *The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism*, in L. Sargent, (ed.), *Women & Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Black Rose Books, Montréal, pp. 313-339.
- Ferguson, S., McNally, D. (2013), "Capital, Labour-Power, and Gender-Relations: Introduction to the *Historical Materialism* Edition of *Marxism and the Oppression of Women*", in L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: toward a Unitary Theory*, Brill, Leiden, pp. XVII-XL.
- Foucault, M. (2003), *Abnormal. Lectures at the Collège de France, 1974-1975*, Eng. trans. by G. Burchell, Verso, London.
- Foucault, M. (1978), *The History of Sexuality: An Introduction. Vol. 1*, Eng. trans. by R. Hurley, Pantheon Books, New York.
- Foucault, M. (1980), *The Confession of the Flesh*, in *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings*, ed. by C. Gordon, Pantheon Books, New York, pp. 194-228.
- Harrison, J. (1973), "Political Economy of Housework", *Bulletin of the Conference of Socialist Economists*, vol. III, n. 1, pp. 35-52.
- Hartmann, H. (1979), "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Capital and Class*, vol. 8, pp. 1-33.
- Heinrich, M. (1999), *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Westfälisches Dampfboot, Münster.
- Heinrich, M. (2012), *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, Eng. trans. by Alexander Locascio, Monthly Review Press, New York.

- Himmelweit, S., Mohun, S. (1977), "Domestic Labour and Capital", *Cambridge Journal of Economics*, vol. 1, n. 1, pp. 15-31.
- Kittsteiner, H.-D. (1977), "Logisch' und 'Historisch': Über Differenzen des Marxschen und Engelsschen Systems der Wissenschaft", in *Engels' Rezension "Zur Kritik der Politischen Ökonomie" von 1859*, pp. 1-47.
- Manning, F.T.C. (2015), "Closing the Conceptual Gap: A Response to Cinzia Arruzza's 'Remarks on Gender'", *Viewpoint Magazine*, <https://viewpointmag.com/2015/05/04/closing-the-conceptual-gap-a-response-to-cinzia-arruzzas-remarks-on-gender/>.
- Marx, K. (1976), *Theses on Feuerbach*, in *Marx Engels Collected Works*, vol. 5, Lawrence & Wishart, London, pp. 3-5.
- Marx, K. (1990), *Capital. A Critique of Political Economy. Vol I*, Eng. trans. by Ben Fowkes, Penguin Classics, London.
- Marx, K., Engels, F. (1976), *The German Ideology*, in *Marx Engels Collected Works*, vol. 5, Lawrence & Wishart, London, pp. 19-539.
- Mau, S. (2023), *Mute Compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*, Verso, London-New York.
- Meißner, H. (2010), *Jenseits des autonomen Subjekts: zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*, transcript Verlag, Bielefeld.
- Mitchell, J. (1966), "Women: The Longest Revolution", *New Left Review*, n. 1, pp. 11-37.
- Reichelt, H. (1970), *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg.
- Rich, A. (1980), "Heterosexuality and Lesbian Existence", *Signs*, vol. 5, n. 4, pp. 631-660.
- Rubin, G. (1975), "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", Reiter, R.R. (ed.), *Toward an Anthropology of Woman*, Monthly Review Press, New York-London, pp. 157-210.
- Rubin, G., Butler, J. (1994), "Sexual traffic", *A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 6, n. 2, pp. 63-99.
- Secombe, W. (1992), *A Millennium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe*, Verso, London-New York.
- Stefanoni, C. (2019), "The 'New Marx Reading': An Overview", in E. Giannetto (ed.), *La memoria del cielo*, MAAT Studies, n. 4, A&G Cuecm, Catania, pp. 155-170.
- Stefanoni, C. (2025), *The Human and the Meat: Animal Domination in Capitalist Societies*, Transcript Verlag, Bielefeld.
- Vogel, L. (2013), *Marxism and the Oppression of Women: toward a Unitary Theory*, Brill, Leiden.
- Wittig, M. (1992), *The Category of Sex*, in L. Turcotte (ed.), *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston, pp. 1-8.

EREDITARE MARX
JACQUES DERRIDA E GLI SPETTRI DELLA RIVOLUZIONE

Abstract: *Inheriting Marx. Jacques Derrida and the Specters of Revolution*

In Marx's dead hour, Derrida initiates a confrontation between deconstruction and communism not to depoliticise, but rather to repoliticise its revolutionary injunction. Marx's spirit is inhabited by numerous specters, which haunt both his works and us. From Marx, Derrida inherits a critique of nationalism and a messianic affirmation. Marxism links itself for the first time to a form of international organisation. However, Derrida deconstructs Marxist *ontology*, according to which the Communist International would be the *real* presence of the red spectrum – thus its end –, and proposes a *hauntology*, which breaks the logic of being and non-being and the teleological temporality, since the new International must remain to come as a *real otherness*. Derrida replaces Marx's materialist messianism with a messianic linked to a materialism without substance, that of the *khôra* – a receptacle open to welcoming the other.

Keywords: Critique, Derrida, *Geist*, Marx, Messianism

1. Spiriti e spettri

La riflessione di Derrida su Marx si inserisce in un clima politico, quello dei primi anni Novanta, segnato, da un lato, dalla dissoluzione dell'Unione Sovietica (1991), culmine di quel processo di decostruzione (più che ricostruzione) che è la *perestrojka*¹, che sancisce la crisi del riformismo comunista, e, dall'altro, dalla caduta del muro di Berlino (1989), evento che dà un'incredibile accelerazione al corso della storia, decretando la definitiva realizzazione dell'epoca globale e la fine di ogni ordinamento [*Ordnung*] legato a un luogo [*Ortung*]², cui Derrida ha dato il nome di «topolitica»³. In questo contesto storico, la lezione che emerge dai testi di Marx è più urgente che mai, perché «nessun testo della tradizione sembra così lucido circa la mondializzazione del politico»⁴ e così illuminante sul nazionalismo e il diritto internazionale.

È in apertura del convegno organizzato da Bernd Magnus e Stephen Cullenberg nell'aprile del 1993 alla California University, dall'ambiguo titolo *Whither marxism?* ("Dove va il marxismo?", ma anche "Il marxismo sta deperendo?") – consonante con il tono apocalittico (di fine della storia, della filosofia e dell'uomo) e con il clima di terrore neo-stalinista degli anni Ottanta –, che Derrida pronuncia la conferenza che costituisce la base di *Spectres de Marx*⁵ (1994), concepito come una risposta fuori-tempo, tardiva,

* Università degli Studi di Messina.

¹ Derrida (2009b), p. 115: «Certi filosofi sovietici mi dicevano a Mosca alcuni anni fa che la migliore traduzione di *perestrojka* resta ancora "decostruzione"».

² Cfr. Schmitt (2006).

³ Derrida e Stiegler (1997), p. 62. Caterina Resta accosta la caduta del muro di Berlino (1989) e il crollo delle Twin Towers (2001), due costrutti architettonici dalla forte valenza simbolica, due eventi che interrompono il corso della storia introducendovi l'uno la promessa e l'altro la minaccia: cfr. Resta (2016), pp. 197-200.

⁴ Derrida (2009b), p. 22.

⁵ Derrida dedica questa conferenza alla memoria di Chris Hani, leader del Partito Comunista Sudafricano ed eroe popolare della resistenza contro l'Apartheid, ucciso il 10 aprile 1993 (cfr. *ivi*, pp. 1-2).

intempestiva, a *Marx est mort* (1970) di Jean-Marie Benoist⁶. Il confronto tra decostruzione e marxismo inizia «nel momento peggiore»⁷, nell'ora in cui per Marx le campane suonano a morto⁸; del resto, l'irruzione degli spettri accade sempre nel contrattempo, nell'anacronia, che dissesta la supposta unità del presente: «The time is out of joint»⁹, afferma Amleto, dopo l'incontro con lo spettro del padre (e Derrida non manca di ricordare l'amore di Marx per Shakespeare¹⁰). *The time*, che «è il tempo, ma è anche la storia, ed è il mondo»¹¹, là dove va [*whither*] o marcisce, ed è lo spazio con le sue frontiere, è *out of joint*, ossia fuori di sesto, «fuori posto, [...] *disturbato*, insieme sregolato e folle»¹². Nella disgiuntura di questo spazio-tempo, Derrida esorta a pensare «dove [*whither*] *condurre* il marxismo» e non «dove ci può condurre così com'è»¹³.

La formula “spettri di Marx” è al plurale, perché associa due usi del genitivo, oggettivo e soggettivo, richiamando gli spettri che infestano l'opera di Marx, ma anche gli spettri marxisti, che sono molti, *più d'uno*, che continuano a ossessionare quanti si sentono orfani di Marx e quanti ne constatano la morte, solo per seppellirlo definitivamente, per esorcizzare il suo spirito ancora vivo e scomodo¹⁴. Marx è attratto e ossessionato dai fantasmi, «Marx non ama i fantasmi [...]. Non vuole crederci. Ma non pensa che a questo»¹⁵, tant'è che nelle sue opere vi è una ricca spettrologia, a cominciare dalla *Dissertazione* del 1841, in cui nomina «lo spirito contro lo spettro»¹⁶ nella dedica che fa al suo “caro e paterno amico”, il consigliere segreto di governo Ludwig von Westphalen, che non si è mai ritratto tremante di fronte alle ombre degli “spettri retrogradi [*retrogaden Gespenster*]”, affidandosi al “grande magico medico”, che è lo spirito [*der Geist*]¹⁷. Se Marx pone una chiara differenza tra spirito e spettro, Derrida pensa la loro *différance*, che «non ha la forma di un'opposizione, nemmeno di un'opposizione dialettica»¹⁸. La spettralità, infatti, non è un accidente dello spirito, perché lo spettro è *nello* e *dello* spirito: «il *Geist* è sempre abitato dal suo *Geist*: uno spirito, ovvero [...] un fantasma, ritornando, si sorprende sempre a prestare all'altro la voce, come in un ventriloquio»¹⁹. Lo spirito include, al suo interno, la duplicità spettrale, un esterno immanente, in virtù del quale è destituito di sé. Lo spirito è il suo doppio, o meglio, la struttura dello spirito «è caratterizzata dal rapporto con il proprio doppio: un rapporto di ossessione»²⁰, che lo costringe ad una perdita di identità. Lo spirito anima sempre uno spettro, anzi molti spettri, e lo spirito del marxismo non è da meno.

⁶ Ivi, p. 231, nota 7.

⁷ Derrida (2005a), p. 212.

⁸ *Spettri di Marx* è «un libro sulla malinconia della politica, o sulla politica della malinconia. Politica e lavoro del lutto» (Derrida, Roudinesco 2004, p. 113), che piange non solo per il decesso di un determinato modello comunista, ma sul cadavere del politico stesso.

⁹ Shakespeare (1958), atto I, scena V, p. 53.

¹⁰ Derrida (2009b), p. 19.

¹¹ Ivi, p. 28.

¹² Ivi, p. 27. Per questi temi mi permetto di rinviare a *Lo spettro di Amleto. Jacques Derrida: diritto e giustizia*, in Surace (2024), pp. 45-58.

¹³ Ivi, p. 79.

¹⁴ Cfr. ivi, p. 65.

¹⁵ Ivi, p. 63.

¹⁶ Ivi, p. 136.

¹⁷ Marx (2023).

¹⁸ Derrida, Roudinesco (2004), p. 40.

¹⁹ Derrida (2010), p. 49. Alcuni motivi dello “spettro” si trovano già nell'analisi derridiana del “supplemento”, che è un «altro nome della differenza» (Derrida, 1998, p. 208). La strana essenza del supplemento è di non avere essenzialità, di essere «esorbitante» (ivi, p. 224); del resto, se mai fosse presente, sarebbe ciò «che tiene il luogo e mantiene il posto dell'altro» (ivi, p. 414); il supplemento «non si offre ad alcuna intuizione» (ivi, p. 207): è «una sorta di punto cieco, il non-visto che apre e limita la visibilità» (ivi, p. 225); inoltre, il supplemento è una presenza di morte nel cuore della parola viva (cfr. ivi, p. 63). Per un approfondimento di questi temi, cfr. Vitale (2008) e Saffioti (2010).

²⁰ Derrida (2010), p. 70.

Tuttavia, anche Derrida individua una distinzione tra *Geist* e *Gespenst*: lo spirito, infatti, non è una cosa, anzi, è «ciò che non si lascia in alcun modo cosificare»²¹, lo spettro, invece, è una certa forma fenomenica dello spirito. Lo spettro non è incorporeo come lo spirito e non è neppure una materia inanimata, come l'estensione cartesiana, «né anima né corpo, e l'una e l'altra»²². Questa «Cosa»²³, che non è una cosa, non la si vede in carne ed ossa; tuttavia, essa vede noi, che non la vediamo: «una dissimmetria spettrale interrompe qui ogni specularità»²⁴. Derrida lo chiama «effetto visiera»: la visiera, infatti, permette di vedere di nascosto, senza essere visto e identificato. Quel che distingue lo spettro dallo spirito – come anche dall'idolo e dall'immagine – è questa paradossale incorporazione o fenomenicità, una visibilità invisibile, un'intangibilità tangibile, quella che Marx ne *Il Capitale* chiama «sensibilità insensibile»²⁵.

A questo spettro che «ci rende visita»²⁶, che ci vede e che noi non vediamo, che non possiamo identificare con assoluta certezza e che non sappiamo se ci guarda in modo amichevole o ci ispeziona in modo persecutorio, possiamo accordare fiducia, sottometerci per fede, una «fede senza dogma»²⁷, una fideità che fonda ogni rapporto con l'altro, come fanno i due soldati Bernardo e Marcello davanti allo spettro del re di Danimarca; oppure non dargli credito, come fa lo *scholar* Orazio (compagno d'università di Amleto a Wittenberg), come fa ogni studioso «classico», che crede solo nella distinzione tra essere e non essere («to be or not to be»), realtà e fantasia, vero e falso²⁸. Se l'ontologia – compreso il materialismo di Marx²⁹ – scaccia dall'essere l'alterità che lo infesta [*haunt*], forcluse o mette al bando gli spettri, in questo apparire dell'inapparente è in gioco tutt'altra logica, che Derrida chiama logica dell'*hantise* o *hantologie*, una logica che scardina il classico principio di identità e non contraddizione. Del resto, come Derrida osserva nell'*Esordio di Spettri di Marx*, è solamente dal fantasma dell'altro, il redivivo, il *revenant*, il morto che ritorna³⁰, che è possibile *apprendre à vivre*, imparare-insegnare a vivere altrimenti, «più giustamente», a vivere *bene* insieme. In virtù di questa eterodidattica, occorre intrattenersi con gli spiriti, parlare degli spiriti e agli spiriti: «Questo essere-con gli spettri sarebbe anche, non soltanto ma anche, una *politica* della memoria, dell'eredità e delle generazioni»³¹. Un'eredità è, infatti, ciò che i morti restituiscono ai vivi.

2. Erede illegittimo

Ne *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Marx osserva che gli uomini fanno la propria storia nelle circostanze che trovano davanti a sé, determinate dalla tradizione, cioè, a condizione

²¹ Ivi, p. 26.

²² Derrida (2009b), p. 13.

²³ *This thing*, «la cosa», così Marcello e Orazio chiamano lo spettro del re di Danimarca: cfr. Shakespeare (1958), atto I, scena I, p. 14 e scena II, p. 30.

²⁴ Derrida (2009b), p. 14.

²⁵ Quando una cosa sensibile diventa merce si trasfigura in cosa sensibile insensibile; la merce, che entra in scena sul mercato come valore di scambio e non più come valore d'uso, è una cosa senza fenomeno, una cosa che oltrepassa i sensi, la merce perseguita (*hante*) la cosa (cfr. Marx, 1996, p. 143). Sulla fantasmagoria delle merci, che dematerializzano la cosa e trasformano anche i produttori umani in fantasmi, cfr. Derrida (2009b), pp. 189-197.

²⁶ Derrida (2009b), p. 129. *Visitare*, frequentativo di *visere*, «vedere», traduce bene la ricorrenza o la *revenge*, la frequenza o la frequentazione di una certa visibilità dell'invisibile.

²⁷ Derrida (1995), p. 20.

²⁸ Cfr. Shakespeare (1958), atto I, scena I, p. 14.

²⁹ In *Spettrografie* Derrida osserva che nei testi di Marx «c'è un movimento classico per negare a qualsiasi spettralità una dignità scientifica, filosofica, politica, tecnica, una dignità di pensiero o di questione in ogni caso ecc., e questo mi sembra costituisca un limite essenziale della sua opera, il suo radicamento in una metafisica dell'effettività del presente vivente» (Derrida, Stiegler, 1997, p. 142).

³⁰ Il *Geist* «consuona con la morte», con l'esalazione (Derrida, 2006, p. 74), con il gas della fermentazione del cadavere in decomposizione (Derrida, 2006, p. 299).

³¹ Derrida (2009b), p. 4.

dell'eredità, nella condizione dell'altro e dell'altro morto, di più di un morto, di una generazione di morti, che li ossessionano:

la tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi e proprio quando sembra ch'essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito la nuova scena della storia³².

Più il nuovo irrompe, più si ha bisogno di convocare l'antico: l'eredità è sempre una questione di credito o di fede, «è sempre la riaffermazione di un debito»³³; la frontiera passa, però, tra una riproduzione meccanica dello spettro, che pesa all'interno della vita come un incubo, e un'appropriazione viva degli spiriti del passato, la frontiera passa tra buoni e cattivi fantasmi. Per Marx, si tratta di «ritrovare lo spirito della rivoluzione [*Geist der Revolution*]

e non di «rimetterne in circolazione lo spettro [*Gespenst*]]³⁴. Dal 1848 al 1851 della vecchia rivoluzione non circolò altro che lo spettro, ma Marx vuole farla finita con la contaminazione inevitabile dello spirito da parte dello spettro: «la rivoluzione sociale del secolo decimonono non può trarre la propria poesia dal passato, ma solo dall'avvenire. Non può cominciare a essere se stessa prima di aver liquidato ogni fede superstiziosa nel passato [...] la rivoluzione del secolo decimonono deve lasciare che i morti seppelliscano i loro morti»³⁵. Come osserva Derrida, i morti non possono mai seppellire nessuno, solo i viventi possono farlo; ciò che qui, dunque, Marx vuol dire è che, durante le rivoluzioni passate, si convocavano i grandi spiriti (come i profeti ebrei e Roma) per anesteticizzare se stessi, ma nell'avvenire, la rivoluzione non farà più paura e non ci si nasconderà più dietro modelli antichi presi a prestito. Tuttavia, ereditare è «l'essere di ciò che siamo»³⁶, ovvero non possiamo non ereditare, ma, in quanto eredi, ci troviamo in una situazione contraddittoria, «fra la passività della ricezione e la decisione di dire sì»³⁷, che è un'iniziativa di critica e trasformazione. L'eredità, infatti, non è mai una dote su cui ho un diritto di proprietà, ma «è sempre un compito»³⁸, una responsabilità³⁹. La riaffermazione dell'eredità «è al tempo stesso una prosecuzione e un'interruzione»⁴⁰, perché l'eredità non è cosa morta, ma parola viva, che pungola a «operare una reinterpretazione»⁴¹. Se il classico schema del deposito è immobilizzante, implica, cioè, uno spirito passatista o tradizionalista, l'ingiunzione incoraggia un intervento attivo o inventivo⁴².

Nel tempo in cui la morte di Marx – la fine del marxismo – è un discorso dominante tanto nella cultura politica, quanto nella cultura massmediatica e in quella scientifica e accademica, secondo Derrida «bisogna assumere l'eredità del marxismo, assumerne quel che più è "vivo"»⁴³, trasformandola anche radicalmente. Tutti, che lo vogliano, lo sappiano

³² Marx (1964), pp. 44-45.

³³ Derrida (2009b), p. 118.

³⁴ Marx (1964), p. 48.

³⁵ Ivi, p. 50.

³⁶ Derrida (2009b), p. 73. Cfr. anche Derrida, Stiegler (1997), p. 148: «Il fatto che ereditiamo non è un attributo o un accidente, è la nostra stessa essenza».

³⁷ Derrida, Roudinesco (2004), p. 15.

³⁸ Ivi, p. 73. Si tratta, come suggerisce Heidegger, di tramutare «il dato in dote [*Hingabe*], [...] nel dato come compito [*Aufgabe*]]» (Heidegger, 2005, p. 308).

³⁹ Cfr. Derrida, Stiegler (1997), p. 124.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 16.

⁴² Cfr. Derrida, Stiegler (1997), p. 75.

⁴³ Derrida (2009b), p. 73.

oppure no, sono eredi di Marx, del passato di un nome proprio, e del marxismo, di un'ingiunzione o di una promessa singolare, che corre il rischio di essere depoliticizzata, mettendone a tacere lo spirito rivoluzionario. Si è disposti, infatti, «ad accettare il ritorno di Marx o il ritorno a Marx, a patto di passare sotto silenzio quel che vi ingiunge, non solo di decifrare, ma di agire o di fare della decifrazione (dell'interpretazione), una trasformazione che “cambia il mondo”»⁴⁴. Questa neutralizzazione dell'imperativo politico di Marx, che ne scongiura il pericolo, è ciò che si fa sistematicamente seguendo le norme dell'esegesi ermeneutica dei suoi testi, interpretandoli, cioè, obiettivamente, senza partito preso. Tutt'altra, rispetto a una mera appropriazione filosofico-filologica, è l'operazione che vuole tentare Derrida, il quale, in una riformulazione poco ortodossa tanto dell'*XI Tesi su Feuerbach*⁴⁵, quanto dell'austiniano *speech act*, avanza un'interpretazione performativa, un'interpretazione, cioè, in grado di produrre effetti trasformativi⁴⁶. Una filiazione “illegittima”, quella di Derrida, che, nell'assumere l'eredità marxista, non mira ad una semplice appropriazione né ad un parricidio, bensì a una decostruzione del fallologocentrismo paternalista⁴⁷. In ogni caso, non c'è «nessun avvenire senza Marx. Senza la memoria e l'eredità di Marx: e comunque di un certo Marx [...], di uno almeno dei suoi spiriti»⁴⁸, perché ce n'è *più d'uno*. D'altronde, «non si eredita mai senza confrontarsi con qualcosa di spettrale e dunque con *più d'uno* spettro»⁴⁹. Detto in altri termini, «vi è eredità solamente laddove le assegnazioni sono molteplici e contraddittorie, abbastanza segrete per sfidare l'interpretazione»⁵⁰. Un'eredità «non si raccoglie mai, non forma mai un tutt'uno»⁵¹, perché, se fosse data e univoca, se la leggibilità del suo mandato «non richiedesse e a un tempo non sviasse l'interpretazione, non ci sarebbe mai nulla da ereditare»⁵², non ci sarebbero decisione e responsabilità. Bisogna riaffermare l'eredità marxista, scegliendo, filtrando, passando al setaccio, discernendo tra tutti gli spiriti eterogenei che la abitano. Lo spirito del marxismo, a cui Derrida resta fedele, è, da un lato, quello di una «critica radicale»⁵³ – erede, a sua volta, dello spirito dei Lumi – del concetto di Stato e di sovranità nazionale, oltre che del mercato e delle logiche del capitale; dall'altro, «una certa affermazione emancipatrice e messianica, una certa esperienza della promessa»⁵⁴, che, in quanto tale, promette di essere mantenuta, di non restare astratta, di produrre effetti.

3. L'essenza del nazionalismo

Analizzando le piaghe del nuovo (dis)ordine mondiale, Derrida rinviene, all'interno dello stesso processo di dislocazione globale, «il fantasma concettuale primitivo della comunità, dello Stato-nazione, della sovranità, delle frontiere, della terra e del sangue»⁵⁵, che limita

⁴⁴ Ivi, p. 44.

⁴⁵ Marx (1998), p. 52: «I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di trasformarlo».

⁴⁶ Derrida (1999b), p. 77: «Non possiamo considerare il testo di Marx [...] come un'elaborazione già interamente fatta che si tratterebbe solo di “applicare” alla congiuntura attuale. [...] Non bisogna infatti leggere i testi marxisti con un metodo ermeneutico esegetico che vi cerchi un significato già interamente compiuto sotto la superficie testuale. La lettura è trasformatrice».

⁴⁷ Per la critica al “fantasma della filiazione legittima”, cfr. Derrida (2008), pp. 261-262. Non mi sembra si possa parlare di “riconciliazione” come sostiene Ahmad (1994).

⁴⁸ Derrida (2009b), p. 22.

⁴⁹ Ivi, p. 31.

⁵⁰ Derrida, Stiegler (1997), p. 28.

⁵¹ Derrida (2009b), p. 25.

⁵² Ivi, p. 26.

⁵³ Ivi, p. 114.

⁵⁴ Ivi, p. 115.

⁵⁵ Ivi, p. 107. Sono dieci le piaghe che Derrida individua: la disoccupazione, l'esclusione di cittadini senza casa, la guerra economica, le contraddizioni del libero mercato, il debito estero, il commercio degli armamenti,

le istituzioni internazionali. Non è un caso che l'interesse di Derrida per il *Geist* – come egli stesso sottolinea già in *Dello spirito* (1987) – abbia avuto inizio all'interno di una ricerca condotta in un ciclo di seminari sulla nazionalità e il nazionalismo filosofici (1984-1988)⁵⁶, il primo dei quali è intitolato *Le fantôme de l'autre* (1984-1985)⁵⁷. In apertura di questo seminario, Derrida rileva che, data la vocazione essenzialmente universale e cosmopolita della filosofia, tutte le affermazioni dell'idioma o dell'irriducibilità dell'idioma sembrano «un'aggressione o una profanazione»⁵⁸ nei suoi confronti. Tuttavia, la questione del nazionale è inseparabile dalla destinazione della filosofia, «il problema nazionale non è un problema filosofico tra gli altri né una dimensione filosofica tra le altre»⁵⁹. La rivendicazione nazionale non arriva alla filosofia dall'esterno come un male, ma è un «filosofema». Un'identità nazionale non si pone mai come un carattere empirico o naturale, l'auto-posizione, l'auto-identificazione nazionale ha sempre la forma di una filosofia implicita. Il nazionalismo è «totalmente estraneo al naturalismo, al biologismo, al razzismo, all'etnocentrismo»⁶⁰, perché «è per essenza filosofico, è una filosofia, un discorso strutturalmente filosofico»⁶¹. È proprio dell'essenza di tutti i nazionalismi essere filosofici, presentarsi come una filosofia universale, sublimare o «rilevare [*aufheben*] la filosofia della vita in filosofia della vita spirituale»⁶². Il nazionalismo per eccellenza non è, dunque, estraneo alla filosofia come un accidente che viene a pervertirne la destinazione essenzialmente universalista e cosmopolita, «il nazionalismo si presenta sempre come una filosofia, meglio ancora come la filosofia»⁶³.

Per approfondire il rapporto tra il nazionale e la filosofia, Derrida analizza alcuni passaggi dell'*Ideologia tedesca*: Marx sarebbe uno dei primi a guardare con sospetto questo rapporto e la rivendicazione di un popolo o di una nazione – il cui pensiero si produce all'interno della filosofia – del privilegio di rappresentare o di incarnare o di identificarsi con l'essenza universale dell'uomo. Marx ironizza contro Karl Grün, e indirettamente contro Feuerbach, denunciando l'alleanza tra umanismo e nazionalismo filosofico, che conferisce alla filosofia tedesca una missione esclusiva, ovvero quella di pensare e realizzare l'essenza dell'uomo: «nel momento in cui si menziona Feuerbach, si è menzionato [...] quel che la filosofia in ultima analisi desidera e significa, si ottiene l'uomo quale esito estremo della storia universale [...], il puro, il vero uomo»⁶⁴. Il nazionalismo si presenta come l'assegnazione alla nazione tedesca di una missione o di una rappresentazione universale: «l'orgoglio nazionale degli autentici socialisti, l'orgoglio della Germania, paese «dell'uomo», dell'«essenza dell'uomo», in contrapposizione con le altre nazioni profane, si

l'estensione dell'armamento atomico, il moltiplicarsi delle guerre interetniche, gli Stati fantasma come la mafia e l'insufficienza del diritto internazionale (cfr. ivi, pp. 105-109).

⁵⁶ Cfr. Derrida (2010), p. 17. Derrida osserva che anche in Heidegger – il quale tenta di evitare [*verminden*] la parola *Geist*, scrivendola tra virgolette, concedendole un'ospitalità con riserva, mantenendola sempre a distanza – «questo motivo appare in contesti ad alto tenore politico, nei momenti in cui il pensiero si lascia più che mai irretire da ciò che si chiama [...] la lingua, la nazione» (ivi, p. 15), ovvero nell'*Autoaffermazione dell'università tedesca*, il celebre discorso tenuto da Heidegger il 27 maggio 1933, in occasione del suo insediamento come rettore dell'Università di Freiburg i.B..

⁵⁷ Del ciclo *Nationalité et nationalisme philosophiques*, oltre a *Le fantôme de l'autre* (1984-1985), fanno parte i seguenti seminari: *Littérature et philosophie comparées: Mythos, Logos, Topos* (1985-1986); *Théologico-politique* (1986-1987); *Kant, le Juif, l'Allemand* (1987-1988). Un estratto del seminario del 1984-1985 è «Mythos, Logos, Topos. *Le Timée* de Platon – khora» (Derrida 2005c, pp. 45-60), mentre un estratto del seminario del 1987-1988 è *Interpretation at war: Kant, l'ebreo, il tedesco*, in Derrida (2009a), pp. 295-361.

⁵⁸ Derrida (1984-1985), 18, 1, p. 1.

⁵⁹ Ivi, 18, 1, p. 9.

⁶⁰ Ivi, 18, 1, p. 16.

⁶¹ Ivi, 18, 1, p. 10.

⁶² Ivi, 18, 1, p. 17.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Marx, Engels (2011), p. 1381.

spinge in lui [Grün-Feuerbach] al punto più alto»⁶⁵. Marx denuncia questo essenzialismo nazionale, questo filosofismo nazionale, che è anche un umanismo nazionale⁶⁶, in base a cui essere tedesco, o essere forgiato dalla filosofia tedesca, significa essere a misura dell'essenza umana: «l'uomo tedesco è la misura dell'uomo»⁶⁷. Ritornando sullo spettro dell'identità nazionale nelle considerazioni finali di *Spettri di Marx*, Derrida osserva che «quel che costa molto caro all'umanità è indubbiamente credere che nella storia si possa finire con un'essenza generale dell'Uomo, col pretesto che rappresenti solo un *Hauptgespenst*, un archi-fantasma, ma anche, il che fa lo stesso – *in fondo* – credere ancora, senza dubbio, a questo fantasma capitale»⁶⁸.

La decostruzione della metafisica del proprio e dell'idioma, dunque, «sarebbe stata impossibile e impensabile in uno spazio premarxista. La decostruzione non ha mai avuto senso [...] se non come radicalizzazione, cioè anche *nella tradizione* di un certo marxismo, in un certo *spirito del marxismo*. Con la decostruzione si è tentato una radicalizzazione del marxismo»⁶⁹ e una radicalizzazione è sempre indebitata con ciò che radicalizza. Il marxismo, in quanto discorso filosofico-scientifico che pretende di rompere con il mito, la religione e la mistica nazionalista, si lega per la prima volta a forme mondiali di organizzazione sociale: «il comunismo si distingueva essenzialmente dagli altri movimenti operai per il suo carattere *internazionale*»⁷⁰. Nessun movimento politico organizzato si era mai presentato nella storia dell'umanità come geopolitico, anticipando, attraverso l'internazionalismo, l'idea di uno spazio globale, quale oggi è il nostro. Questo evento unico e inaugurale, questa dislocazione, è un trauma, anzi, riunisce i tre traumi (psicologico, biologico e cosmologico) inflitti al narcisismo dell'uomo.

4. L'Internazionale

In apertura del *Manifesto* (1848), per ben tre volte è nominato lo spettro rosso: «uno spettro s'aggira per l'Europa: è lo spettro del comunismo. Tutte le potenze della vecchia Europa si alleano per dare santamente una spietata caccia a codesto spettro [...]. È tempo oramai che i comunisti [...] allo spettro del comunismo contrappongano il *manifesto del partito*»⁷¹. Dunque, nel 1848 lo spettro c'era, ma non c'era ancora ciò di cui era spettro, ossia il comunismo; detto altrimenti, c'era lo spettro di un comunismo nominabile, ma ancora a venire, promesso. Cionondimeno, gli Stati si alleano per assicurare la frontiera tra la *spettralità* e la *realtà effettiva* – quella frontiera a cui Marx stesso credeva, anche se voleva infrangerla –, si alleano, cioè, per scongiurare che lo spettro si incarni. Gli Stati costituiscono una sorta di congiura [*conjuratio*], una cospirazione, più o meno segreta, di quanti giurano insieme di lottare contro un potere superiore, ma anche un esorcismo, per espellere lo spirito maligno evocato o convocato. Se questa congiura serve a scongiurare l'a venire del comunismo, Marx sembra non già predire in maniera constatativa, ma evocare in maniera performativa, far venire, con la voce, lo spettro, in modo che diventi una realtà presente vivente, che «*si presenti*, al di là dell'Europa, della vecchia o della nuova Europa, nella dimensione universale di una Internazionale»⁷². L'Internazionale comunista

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cfr. Derrida (1984-1985), 18, 1, p. 18.

⁶⁷ Ivi, 18, 1, p. 20.

⁶⁸ Derrida (2009b), pp. 219-220.

⁶⁹ Ivi, p. 119.

⁷⁰ Ivi, p. 52.

⁷¹ Marx, Engels (1994), p. 18. «Spettro rosso» è un'espressione diffusa nella pubblicistica antiproletaria del tempo. Nel 1852 ebbe notevole diffusione uno scritto del bonapartista Auguste Romieu, *Le spectre rouge*, con il quale si cercava di spaventare i lettori borghesi per spingerli al colpo di stato: cfr. Derrida (2009b), p. 235, nota 14.

⁷² Derrida (2009b), p. 130.

dovrebbe essere «l'incarnazione finale, la presenza reale dello spettro, quindi la fine dello spettrale»⁷³. La leggenda dello spettro verrebbe annunciata e, al tempo stesso, abolita dal *Manifesto*, come se lo spettro uscisse dalla leggenda senza ancora divenire realtà, perché dovrà manifestarsi nella forma di un *partito*, struttura politica della forza motrice della rivoluzione.

Nel tempo in cui una nuova potenza egemone, gli Stati Uniti, tenta di installare un nuovo ordine mondiale, celebrando il trionfo del neo-liberismo – la forma più “sfrenata” del capitalismo⁷⁴ – e in cui la forma-partito è destinata a sparire, perché inadatta alle nuove condizioni tele-tecno-mediatiche, Derrida invoca una contro-congiura, una nuova Internazionale. Senza sottoscrivere tutto il complesso discorso della tradizione marxista sullo Stato e sulla sua appropriazione da parte di una classe dominante, perché «non si tratta più di essere semplicemente per o contro lo Stato in generale, per la sua vita o la sua morte *in generale*»⁷⁵, Derrida pensa che ci si possa ancora ispirare allo spirito marxista per criticare il controllo delle autorità internazionali da parte degli Stati-nazione. La nuova Internazionale comporta una trasformazione profonda del diritto internazionale, che, per essere coerente con l'idea di democrazia e dei diritti dell'uomo che proclama, dovrebbe estendere il suo campo fino a includervi il campo economico e sociale mondiale, al di là della sovranità degli Stati e degli Stati fantasma. La nuova Internazionale denuncia i limiti di un discorso sui diritti dell'uomo, che resta inadeguato o formale fin quando sussiste l'ineguaglianza, l'esclusione, la miseria e l'oppressione economica, che mai nella storia dell'umanità ha coinvolto tanti esseri umani come oggi. Ma la nuova Internazionale non rimanda soltanto a un nuovo diritto internazionale; essa, per Derrida,

è un legame di affinità, di sofferenza e di speranza, un legame ancora discreto, quasi segreto come intorno al 1848, ma sempre più visibile – se ne ha più di un segno. È un legame intempestivo e senza statuto, senza titolo e senza nome, appena pubblico, benché non sia clandestino, senza contratto, “*out of joint*”, senza coordinazione, senza partito, senza patria, senza comunità nazionale (Internazionale prima, attraverso e al di là di ogni determinazione nazionale), senza con- cittadinanza, senza appartenenza comune a una classe⁷⁶.

La nuova Internazionale, più che un comunismo, una comunità dal carattere necessariamente immunitario⁷⁷, è un'alleanza che congiunge senza annullarla la dis-

⁷³ Ivi, p. 132.

⁷⁴ Il discorso egemone proclama giubilante: «Marx è morto, il comunismo è morto, davvero morto, [...] viva il capitalismo, viva il mercato, sopravviva il liberalismo economico e politico» (ivi, p. 70).

⁷⁵ Ivi, p. 132.

⁷⁶ Ivi, p. 111. Lewis (1996) critica il fatto che la nuova Internazionale si dichiari “senza classe”, revocando il privilegio attribuito, dalla tradizione marxista, al proletariato in quanto classe in lotta per un sistema sociale più giusto. Tuttavia, Derrida precisa che la nuova Internazionale non è “senza classe”, ma “senza appartenenza a una classe”, il che significa che egli non nega l'esistenza delle classi sociali, ma ritiene problematico «il carattere insufficientemente “differenziato” del concetto di classe sociale nella forma in cui lo abbiamo ereditato [...], l'idea di una classe sociale [...] omogenea, presente e identica a se stessa» (Derrida, 2008, p. 267).

⁷⁷ Derrida introduce la nozione di *immunità* nell'ambito di una riflessione sul religioso, di cui distingue due fonti: la *credenza* – la fede giurata, la fedeltà – e l'*indenno* – il sacrosanto, sano e salvo, ciò che è allergico alla contaminazione, l'immune. La legge dell'*indenno* è duplice, poiché, per un verso, è una legge immunitaria, atta a proteggere il corpo *proprio* e, per l'altro, può rovesciarsi in una fatale logica autoimmunitaria, che protegge dalla *propria* protezione, dal *proprio* potere di rigetto, fino all'autodistruzione: è la vecchia logica del *pharmakon*, che, condotta all'eccesso, condanna al suicidio, mentre, entro una certa misura, permette di ospitare l'altro (cfr. Derrida, 1995). Secondo Derrida, una “pulsione dell'*indenno*”, un'affermazione immunitaria, è all'opera in ogni comunità, in quanto è la costituzione di un'identità chiusa e autoreferenziale. Una “pulsione di morte”, auto-coimmunitaria, *minaccia* ogni comunità, ma, d'altra parte, solo abbassando le difese immunitarie e indebolendo il principio di protezione di sé, essa può mantenersi aperta all'a-venire, ossia può sopravvivere (cfr. Derrida, 2003b). Anche Roberto Esposito, seppure a partire da diversi presupposti, ha riconosciuto nel

giuntura o la dif-ferenza, «un *ricongiungere* senza congiunto, senza organizzazione, senza partito, senza nazione, senza Stato, senza proprietà»⁷⁸; è un legame di amicizia senza istituzione, anonimo, «tra coloro che, anche se ormai non credono più o non hanno mai creduto all'internazionale socialista-marxista, alla dittatura del proletariato, al ruolo messianico-escatologico dell'unione universale dei proletari di tutto il mondo, continuano a ispirarsi almeno a uno degli spiriti di Marx o del marxismo»⁷⁹. La nuova Internazionale è una responsabilità imperativa, prioritaria, urgente, che incombe su quanti ritengono il marxismo indispensabile, ma insufficiente, su quanti hanno saputo resistere a una certa egemonia della metafisica marxista, senza rinunciare a un'idea di democrazia ed emancipazione, cercando, anzi, di pensarla e metterla in atto altrimenti, sapendo che resterà sempre a venire.

5. *Ontologia e hantologie*

Lo spettro è un evento, «è l'avvenire, è sempre a venire, non si presenta se non come quel che potrebbe venire o ri-venire»⁸⁰. Ma se lo spettro, che è sempre a venire, è avvertito come una minaccia sia nel 1848, sia oggi, deve in qualche modo *esserci*, deve esserci, cioè, un presente o una presenza dello spettro. L'effetto di spettralità elude l'opposizione tra la realtà effettiva e il suo altro, elude la «frontiera tra il presente e tutto quello che gli si può opporre, l'assenza, la non presenza, l'ineffettività, l'inattualità, la virtualità o persino il simulacro»⁸¹. Per restare un'urgenza eccessiva, un'imminenza, la rivoluzione permanente – la seconda delle tre parole di Marx di Blanchot⁸² – «suppone la rottura di quel che lega la permanenza alla presenza sostanziale, e più generalmente a ogni ontologia»⁸³; essa deve restare nel “forse” [*peut-être*], quell'avverbio che Nietzsche associa ai filosofi dell'avvenire⁸⁴: «l'evento appartiene a un *forse* che si accorda non al possibile ma all'impossibile»⁸⁵. Non ci sarebbe né ingiunzione né promessa, se la rivoluzione non si accordasse all'esperienza dell'impossibile, che non è irreal; al contrario, esso avanza «*in nome del reale*»⁸⁶, non del reale come attributo dell'essente-presente, il reale del materialismo, ma del reale come venuta dell'altro – l'altro nella sua irriducibile alterità.

Derrida non oppone, dunque, la realtà empirica a un'ideale regolatore, ma rimette in questione i concetti stessi di reale e ideale, restando fedele a un certo spirito marxista, quello che pone la questione dello spettro, dissociandolo dai tanti altri suoi spiriti, che restano inchiodati alla dialettica materialista della storia. Derrida decostruisce l'ontologia marxista, per la quale il fantasma è nulla, non-essente, non-effettività, al fine di ri-politicizzare una certa eredità di Marx, affrancandola da ciò che ha unito il politico e l'ontologico (come l'Internazionale secondo il partito); la ri-politicizzazione, infatti, comporta sempre una depoliticizzazione del vecchio concetto di politico. Decostruendo l'ontologia marxista della presenza come realtà effettiva e come oggettività che mira a dissolvere il fantasma, Derrida pensa una *hantologie*, una “scienza” dei fantasmi, di ciò che ritorna, irriducibile tanto all'ontologia, che alla teologia e all'onto-teologia positiva o

munus e nell'immune le categorie indispensabili per ripensare la comunità: cfr. Esposito 1998, 2020². A questo riguardo, mi permetto di rinviare a Surace (2025).

⁷⁸ Derrida (2009b), p. 41.

⁷⁹ Ivi, p. 111.

⁸⁰ Ivi, p. 53.

⁸¹ Ivi, p. 54.

⁸² Secondo Blanchot, in Marx e da Marx prendono forza e forma tre parole: la storia come processo materiale, la rivoluzione permanente e un altro pensiero del sapere (cfr. Blanchot, 2010, pp. 126-128).

⁸³ Derrida (2009b), p. 46.

⁸⁴ Sul «pericoloso “forse”» di Nietzsche (1972), p. 8, cfr. Derrida (2005d), pp. 39-62.

⁸⁵ Derrida (2002c), p. 61.

⁸⁶ Derrida (2002a), p. 315.

negativa. La logica dell'*hantise* indica «un pensiero dell'evento che eccede necessariamente una logica binaria o dialettica, quella che distingue o oppone *effettività* [...] e *idealità*»⁸⁷. Un fantasma, infatti, è una figura intermedia tra l'essere e il non essere, di cui dissolve la separazione, una figura de "la vita la morte".

L'*hantologie* di Derrida dà ospitalità ai fantasmi, al contrario dell'ontologia di Marx, che è precisamente una caccia ai fantasmi: a suo avviso, infatti, la filosofia «ha tramutato ogni cosa in [...] fantasma, in spirito, in spiriti, in spettri»⁸⁸, vale a dire in pensieri disincarnati dal terreno socio-politico, cosicché, «la storia diviene una mera storia di sedicenti idee, una storia di spiriti e di spettri [*eine Geister und Gespenstergeschichte*], mentre la storia effettiva, empirica, fondamento di questa storia di spettri, viene adoperata soltanto per dotare di corpi questi spettri; vengono da essa desunti i nomi che devono equipaggiare questi spettri della parvenza della realtà»⁸⁹. Marx viene a una resa dei conti, da un lato, con la filosofia giovane-hegeliana, dall'altro, con la sua stessa «anteriore coscienza filosofica»⁹⁰, maturata all'ombra del padre Hegel. La critica alla spettralità o immaterialità dell'ideologia hegeliana va di pari passo con il tentativo di fondare una scienza "materialistica", che muova dalla concretezza storica, dai rapporti sociali e di produzione. L'ideologia tedesca, infatti, si pensa come struttura autonoma di produzione di idee; tuttavia, la produzione delle idee è, per Marx, «direttamente connessa con l'attività materiale e con i rapporti materiali tra gli uomini»⁹¹, espressione della vita reale [*Sprache des wirklichen Lebens*].

Il principale obiettivo polemico di Marx, lo spettro che più lo ossessiona, è Max Stirner, autore de *L'Unico e le sue proprietà* (1844). Il motivo di tale ossessione, secondo Derrida, è che "san Max" – come Marx lo chiama ironicamente – è in un certo senso il suo doppio: li accomuna, infatti, «la critica del fantomale»⁹². Entrambi vogliono farla finita con il *revenant*, nonostante entrambi «sanno che la vita non va senza la morte, e che la morte non è al di là, fuori della vita, a meno che non si iscriva l'al di là all'interno, nell'essenza del vivente»⁹³. Ma se tra Marx e Stirner c'è accordo sulla necessità di porre fine allo spettro, il disaccordo riguarda i modi per realizzare questa messa a morte. Si tratta, per entrambi, di sostituire il fantasma (gli astrattismi filosofici) con il corpo vivente, l'individuo empirico, che per Marx è rappresentato dai soggetti che producono, per Stirner dall'Unico. Tuttavia, per Marx, l'*escamotage* di Stirner è fallimentare, perché l'Io, l'Unico, è anch'esso un astrattismo, il fantasma di tutti i fantasmi, il «corpo dei fantasmi [*Leib der Gespenster*]»⁹⁴. Eppure, ogni *ego sum* è un Io fantasma – osserva Derrida –, invasato, abitato da «uno straniero che si trova [...] già dentro (*das Heimliche-Unheimliche*), più intimo a sé di se stesso»⁹⁵, una sorta di anonima "an-identità", che Derrida ritrova in un'apostrofe di Stirner che Marx cita polemicamente, «*Mensch, es spukt in Deinem Kopfe* [Uomo, hai la testa infestata dagli spettri!]»⁹⁶, nella forma neutra impersonale (né qualcuno né qualcosa) *es spukt*, "spettra" [*ça spectre*]. L'*hantise* è ciò che turba l'identità e tutte le distinzioni concettuali, nonché l'etica e la politica che ne conseguono: «non c'è *Dasein* dello spettro, ma non c'è *Dasein*

⁸⁷ Derrida (2009b), p. 84. A proposito dell'*hantologie* che, a differenza dell'ontologia, afferma che non esiste più nulla di puramente materiale e/o puramente spirituale, ma solo qualcosa di invisibile visibile, insensibile sensibile, cfr. Macherey (1995).

⁸⁸ Marx, Engels (2011), p. 677.

⁸⁹ Ivi, p. 545.

⁹⁰ Marx (1979), p. 6.

⁹¹ Marx, Engels (2011), p. 343.

⁹² Derrida (2009b), p. 163.

⁹³ Ivi, p. 178.

⁹⁴ Marx, Engels (2011), p. 533.

⁹⁵ Derrida (2009b), p. 216.

⁹⁶ Marx, Engels (2011), pp. 616-617.

senza l'inquietante estraneità, senza la strana familiarità (*Unheimlichkeit*) con qualche spettro»⁹⁷.

Lo spettro di cui Max parlava c'era senza esserci, eppure, qualche "cosa" nella spettralità del suo enunciato performativo avrà fatto paura e continua a far paura, perché «Marx non è stato ancora ricevuto e recepito [...]. “Marx – *das Unheimliche*”, Marx resta *da noi* un immigrato, un immigrato glorioso, sacro, maledetto, ma ancora clandestino»⁹⁸. La paura del fantasma, il comunismo non solo la ispira ai suoi avversari, ma la prova anche in se stesso. Per Derrida, senza alcun revisionismo, si potrebbero interpretare tanto i totalitarismi quanto l'ontologia marxista come una reazione di panico davanti al fantasma. Tutta la storia della politica europea dopo Marx è forse quella di una guerra impietosa tra campi «egualmente terrorizzati dal fantasma, il fantasma dell'altro e il proprio fantasma come fantasma dell'altro»⁹⁹.

6. La promessa messianica

L'ontologia marxista, secondo Derrida, «*comporta anch'essa, e deve comportare, le è necessario*, malgrado tante negazioni moderne o post-moderne, un'escatologia messianica»¹⁰⁰, la quale non può essere classificata tra gli ideologemi che sottoponeva a critica. Nel movimento rivoluzionario di Marx c'è «una certa “messianicità irriducibile»¹⁰¹, che avrebbe dovuto renderlo più rispettoso nei confronti dello spettrale. Il messianismo, un altro fantasma di cui non possiamo né dobbiamo fare a meno, è un «marchio *incancellabile*»¹⁰² dell'eredità del marxismo: lo spettro, infatti, per Marx, «aspetta la redenzione, uno spirito»¹⁰³. Lo spettro non è solo l'apparizione fenomenica dello spirito, è anche, lo spirito differito, la promessa, l'attesa impaziente e nostalgica di una redenzione. È significativo, a tal proposito, che Marx indichi la «seconda [domenica] di maggio del 1852»¹⁰⁴, che per i chiliasti è il giorno in cui Cristo risorge, il giorno del ritorno del morto, come data di inizio della rivoluzione – del resto, una data annuncia sempre una ritornanza spettrale. Al di là del contenuto, ciò che è indecostruibile dell'escatologia messianica, per Derrida, è la struttura formale di promessa, una certa esperienza della promessa emancipatrice: il messianismo, in questo senso, «è sempre rivoluzionario»¹⁰⁵.

Quello a cui pensa Derrida è un «messianismo deserto (senza contenuto e senza messia identificabili)»¹⁰⁶, interessato, a differenza del marxismo, a un materialismo senza sostanza: «un materialismo della *khōra* per un messianismo desolante»¹⁰⁷. *Chōra*, nel *Timeo* platonico, è la materia informe, passiva, ricettacolo «capace di accogliere tutto

⁹⁷ Derrida (2009b), p. 129. Che lo straniero, l'estraneo, prima ancora di essere l'altro che arriva da fuori, cui siamo inevitabilmente esposti per il fatto di esistere, sia l'altro dentro di noi, è quanto scopre Freud, attraverso l'inconscio. Di particolare interesse, a questo proposito, è l'analisi del “perturbante [*das Unheimliche*]”, che caratterizza l'inquietante estraneità che può suscitare in noi qualcosa di familiare. Non è un caso che Freud indichi come “il più spiccato” esempio della *Unheimlichkeit* proprio l'*es spukt*: «a molti uomini appare perturbante in sommo grado ciò che ha rapporto con la morte, con i cadaveri e con il ritorno dei morti, con spiriti e spettri» (Freud 1977, p. 102). Per una riflessione sulla figura dello straniero, a partire dai pensatori più radicali del Novecento (Schmitt, Heidegger, Levinas, Derrida, Nancy), cfr. Resta (2008).

⁹⁸ Derrida (2009b), p. 218.

⁹⁹ Ivi, p. 135.

¹⁰⁰ Ivi, p. 79.

¹⁰¹ Derrida, Stiegler (1997), p. 142.

¹⁰² Ivi, p. 40.

¹⁰³ Marx, Engels (2011), p. 599.

¹⁰⁴ Marx (1964), p. 53. La rivoluzione svanisce «come una fantasmagoria» (Marx, 1964, p. 54), a causa di un «fantasma in seconda, uno spettro ausiliare, un *revenant* di servizio» (Derrida, 2009b, p. 151), Luigi Bonaparte, che, ossessionato dalla figura di un altro grande spettro, Napoleone Bonaparte e la rivoluzione del 1789, fa svanire così anche se stesso.

¹⁰⁵ Derrida (2009b), p. 211.

¹⁰⁶ Ivi, p. 40.

¹⁰⁷ Ivi, p. 211.

[*pandekhés*]¹⁰⁸; come sottolinea Derrida, in greco «*endekhomai* significa prendere su di sé, in sé, presso di sé, con sé, ricevere, accogliere, accettare, ammettere qualcos'altro rispetto a sé, l'altro da sé. Vi si può ritrovare una certa esperienza dell'ospitalità»¹⁰⁹. *Chōra* «“è” l'anacronia nell'essere o meglio l'anacronia dell'essere»¹¹⁰. Il messianico – come Derrida preferisce chiamarlo per distinguerlo da ogni messianismo religioso – è la struttura universale dell'esperienza, a cui appartiene «l'essere esposti all'arrivo imprevedibile – cioè “forse” – dell'arrivante, dell'evento»¹¹¹. L'altro, arrivando, non attraversa semplicemente una soglia che separa due luoghi identificabili, il proprio e l'estraneo, ma «giunge a intaccare l'esperienza stessa della soglia»¹¹², a mettere in questione tutti i segni distintivi di un'identità prestabilita, a cominciare dal confine che delimita il presso-di-sé. Il messianico senza messianismo è un'attesa *senza* orizzonte d'attesa, un'attesa paradossale, che non sa *cosa* o *chi* viene e non sa neanche *se* viene: «“peut-être” che *egli* verrà, “peut-être” che *ciò* accadrà, ma non c'è *sapere* o un'*anticipazione* possibile di quanto succederà»¹¹³. L'essere priva di orizzonte, non ne fa, però, un'attesa astratta; essa è, anzi, inseparabile da un'ingiunzione che esige di impegnarsi senza attendere. Se l'esposizione all'evento, alla venuta imprevedibile dell'arrivante, non può diventare un compito, «ciò che può *forse*, divenire un compito [...] è una rivoluzione, che come tutte le rivoluzioni verrà a patti con l'impossibile»¹¹⁴, negozierà in questa o quella situazione pratica in nome dell'apertura all'altro. La messianicità, dunque, «è tutto fuorché utopica: è il riferimento, nel presente, alla venuta dell'evento più concreto e più reale, all'alterità più irriducibilmente eterogenea. [...] *Tutto fuorché utopica*, essa esige *qui e ora* l'interruzione del corso ordinario delle cose del tempo e della storia»¹¹⁵.

La messianicità è «un'idea della giustizia», distinta dal diritto e persino dai diritti dell'uomo, legati alla cittadinanza, e «un'idea della democrazia», distinta dal suo concetto attuale, legato alla sovranità statale¹¹⁶. La giustizia è *La* legge al di là del diritto, nomina il carattere incondizionato di «una legge senza imperativo, senza ordine e senza dovere»¹¹⁷, che dev'essere un riferimento costante per quella che Derrida chiama “democrazia a-venire”. Nell'intervista con Michael Sprinker su Marx, Derrida osserva che c'è, per così dire, «una promessa dell'idea di democrazia rispetto alla quale tutte le determinazioni che le sono state date [...] sono inadeguate»¹¹⁸; questa promessa fa sì che la democrazia resti

¹⁰⁸ Platone (2000), 51a, p. 147. Cfr. Regazzoni (2008).

¹⁰⁹ Derrida (1999a), p. 11.

¹¹⁰ Derrida (1997), p. 51.

¹¹¹ Derrida (2002b), pp. 162-163.

¹¹² Derrida (1999a), p. 30.

¹¹³ Derrida, Vattimo, Ferraris, Vitiello (1998), p. 28. Sul “messianico senza messianismo”, si veda Resta (2003), Di Martino (2009) e Geraci (2010).

¹¹⁴ Derrida (2013), p. 67.

¹¹⁵ Derrida (2008), pp. 279-280. Problematica è, dunque, l'assimilazione del messianico derridiano all'utopia proposta da Jameson (1995). Anche Benjamin riconosce nel marxismo una “*debole* forza messianica”, o meglio, ritiene che «nell'idea della società senza classi, Marx ha secolarizzato l'idea del tempo messianico» (Benjamin 2006, ad XVIIa, p. 496). Seppure Benjamin assuma un atteggiamento critico tanto nei confronti della concezione attendista ebraico-cristiana, quanto di quella gradualistica del marxismo, per le quali la redenzione o la rivoluzione si pongono alla fine della storia, come suo *télos*, ritenendo che «la società senza classi non è la meta finale del progresso nella storia, ma ne è piuttosto l'interruzione» (*ibidem*), Derrida distingue il suo “messianico *senza* messianismo” anche dalla “*debole* forza messianica” benjaminiana, poiché «tra “debole” e “senza” c'è un salto, forse un salto infinito» (Derrida, 2008, p. 281). Per un approfondimento del rapporto di Benjamin con il messianismo marxista, mi permetto di rinviare a Surace (2017a).

¹¹⁶ Derrida (2009b), p. 79.

¹¹⁷ Derrida e Dufourmantelle (2000), p. 87. Per un confronto tra il messianismo derridiano come giustizia e ospitalità incondizionata e il chiliasmo filosofico kantiano del diritto d'ospitalità, cfr. Derrida (2005b). Per un approfondimento, mi permetto di rinviare a Surace (2017b).

¹¹⁸ Derrida (2011), p. 83. L'idea della democrazia a-venire «è l'apertura dello scarto tra una promessa infinita e le forme determinate, necessarie, ma necessariamente inadeguate, di ciò che deve commisurarsi a una tale promessa» (Derrida 2009b, p. 86).

sempre a-venire, che non si presenti mai nella forma dell'essente presente, non perché venga continuamente differita al futuro, ma perché manca sempre a se stessa. La democrazia a-venire, infatti, «è l'esperienza politica dell'impossibile, l'esperienza politica dell'apertura all'altro come possibilità dell'impossibile»¹¹⁹.

Al pari della democrazia, il comunismo spettrale, il comunismo come promessa, resta sempre a venire, mentre il comunismo *reale*, senza spettro – la storia lo ha dimostrato – non è aperto all'a venire, perché vuole essere pienamente presente. Tuttavia, come Derrida osserva “in una nota dell'ultimo momento”¹²⁰, Marx, forse, dopo essersi confrontato con l'esperienza della Comune parigina, che «fu una forma politica fundamentalmente espansiva»¹²¹, aveva intravisto un'altra forma di politico nella *Critica del programma di Gotha*, mediante il concetto di *transizione*, figura politica *out of joint*, che, però, applica alla dittatura del proletariato e non già a una forma democratica sempre nel farsi: «tra la società capitalistica e la società comunista vi è il periodo della trasformazione rivoluzionaria dell'una nell'altra. A esso corrisponde anche un periodo politico di transizione [*Übergangsperiode*], il cui Stato non può essere altro che la dittatura rivoluzionaria del proletariato»¹²². Marx non avrebbe dovuto cacciare troppo in fretta i fantasmi, tanto più che sapeva lasciarli in libertà, come dimostrano le sue analisi sul valore di scambio. Non bisogna cacciare i fantasmi, ma dar loro accoglienza, dar loro il benvenuto come a un ospite straniero – così Amleto invita Orazio a fare¹²³; del resto, «gli spettri *ci* sono sempre anche se non esistono, anche se non sono più, anche se non sono ancora. Invitano a ripensare il “ci”»¹²⁴, l'essere insieme tra esseri viventi, tra vivi, morti e nascituri. Gli spettri di Marx ci tengono d'occhio, ogni “invisibile” della storia, del mondo, ci tiene d'occhio, ci invitano di continuo a rivoluzionare l'ordine di cose esistente, in nome di una giustizia che non può aspettare e di una democrazia il cui a-venire comincia in ogni momento, qui-e-ora.

Bibliografia

- Ahmad, A. (1994), “Reconciling Derrida: ‘Spectres of Marx’ and Deconstructive Politics”, *New Left Review*, n. 208, pp. 88-106; trad. it. a cura di E. Castanò *et al.*, *Riconciliare Derrida. Spettri di Marx e la politica decostruttiva*, in Derrida (2008), pp. 101-125.
- Benjamin, W. (2006), *Anmerkungen*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. I/3, hrsg. von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974; trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, a cura di E. Ganni, *Appendice a Sul concetto di storia*, in *Opere complete*, vol. VII, Einaudi, Torino, pp. 494-517.
- Blanchot, M. (2010), *Les trois paroles de Marx*, in *L'amitié*, Paris, Gallimard 1971, pp. 115-117; trad. it. di R. Cuomo e M. Ghidoni, a cura di R. Panattoni e G. Solla, *Le tre parole di Marx*, in *L'amicizia*, Marietti, Genova-Milano, pp. 126-128.
- Derrida, J. (1984-1985), *Le fantôme de l'autre: Nationalité et nationalisme philosophiques*, <https://dpul.princeton.edu/derridaseminars> [citato indicando il numero della scatola, della cartella e della pagina. La traduzione dal francese è mia].

¹¹⁹ Derrida (2011), p. 116. Sull'idea derridiana di “democrazia a-venire”, si vedano quantomeno Mallet (2004) e Regazzoni (2012), pp. 81-95.

¹²⁰ Derrida (2009b), p. 228. Interessante è quanto mette in luce Regazzoni, accostando ciò che Marx scrive a Rouge nel 1843, a proposito del “sogno di una cosa”, che il mondo possiede, e “la politica del sogno”, che non cede né all'immaginario né all'utopia, di cui parla Derrida (Derrida, 2003a, p. 15): cfr. Regazzoni (2006), pp. 492-494.

¹²¹ Marx (1974), p. 85.

¹²² Marx, Engel (1966), p. 970.

¹²³ Shakespeare (1958), atto I, scena V, p. 52.

¹²⁴ Derrida (2009b), p. 220.

- Derrida, J. (1995), *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, trad. it. a cura di A. Arbo, in J. Derrida e G. Vattimo, *La religione*, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-73.
- Derrida, J. (1997), *Chōra*, Galilée, Paris 1993; trad. it. di F. Garritano, a cura di G. Dalmasso e F. Garritano, *Il segreto del nome. Chōra. Passioni, Salvo il nome*, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J., Stiegler, B. (1997), *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, Galilée-INA, Paris 1996; trad. it. a cura di G. Piana, *Ecografie della televisione*, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1998), *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; trad. it. e cura di G. Dalmasso, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J., Vattimo, G., Ferraris, M., Vitiello, V. (1998), "Cristianesimo e secolarizzazione", *Il pensiero*, vol. 37, n. 2, pp. 21-42.
- Derrida, J. (1999), *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*, Galilée, Paris 1996; trad. it. a cura di G. Berto, *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, Bompiani, Milano.
- Derrida, J. (1999b), *Positions*, Minuit, Paris 1972; trad. it. a cura di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, a cura di G. Sertoli, Ombre Corte, Verona.
- Derrida, J. (2002a), *Comme si c'était possible, «within such limits» ...*, in *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Galilée, Paris, pp. 283-319.
- Derrida, J. (2002b), *Dialogo con Jacques Derrida*, in *Annuario 1999-2000 dell'Associazione degli Studenti di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, a cura di M. Bonazzi e R. Terzi, Cuem, Milano, pp. 121-181.
- Derrida, J. (2002c), *L'Université sans condition*, Galilée, Paris 2001; trad. it. a cura di G. Berto, *L'università senza condizione*, Cortina, Milano.
- Derrida, J., Dufourmantelle, A. (2000), *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997; trad. it. a cura di I. Landolfi, *Sull'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Baldini & Castoldi, Milano.
- Derrida, J. (2003a), Fichus, Galilée, Paris 2002; trad. it. a cura di G. Berto, *Il sogno di Benjamin*, Bompiani, Milano.
- Derrida, J. (2003b), *Voyous*, Galilée, Paris 2003; trad. it. a cura di L. Odello, *Stati canaglia*, Cortina, Milano.
- Derrida, J. Roudinesco, E. (2004), *De quoi demain... Dialogue*, Fayard-Galilée, Paris 2001; trad. it. a cura di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Derrida, J. (2005a) *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, Paris 2003; trad. it. a cura di M. Zannini, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2005b), *Cosmopolites de tous le pays, encore un effort!*, Galilée, Paris 1997; trad. it. a cura di B. Moroncini, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli.
- Derrida, J. (2005c), "Mythos, Logos, Topos. *Le Timée de Platon – khora*", *Theoria*, n. 3-4, pp. 45-60.
- Derrida, J. (2005d), *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994; trad. it. a cura di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2006), *Glas*, Galilée, Paris 1974; trad. it. e cura di S. Facioni, *Glas*, Bompiani, Milano.
- Derrida, J. (2008), *Marx & Sons*, in M. Spinker (ed.), *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, Verso, London-New York 1999; trad. it. e cura di E. Castanò, D. De Sanctis, L. Fabbri, M. Guidi e A. Lodeserto, *Marx & Sons*, in A. Negri et al., *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Mimesis, Milano, pp. 239-295.

- Derrida, J. (2009a), *Psyché. Invention de l'autre. Tome 2*, Galilée, Paris 2003; trad. it. a cura di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Vol. 2*, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2009b), *Spectres de Marx: L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993; trad. it. a cura di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2010), *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987; trad. it. a cura di G. Zaccaria, *Dello Spirito. Heidegger e la questione*, SE, Milano.
- Derrida, J. (2011), *Politique et amitié. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx e Althusser*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (2013), *États d'âme de la psychanalyse*, Galilée, Paris 2000; trad. it. a cura di C. Furlanetto, *Stati d'animo della psicoanalisi. L'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà*, ETS, Pisa.
- Di Martino, C. (2009), *La struttura universale dell'esperienza*, in *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini, Milano.
- Esposito, R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- Esposito, R. (2020), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- Freud, S. (1977), *Das Unheimliche*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XII, Fischer, Frankfurt a.M. 1947; trad. it. a cura di S. Daniele, *Il perturbante*, in *Opere 1917-1923*, vol. IX, ed. diretta da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 81-114.
- Geraci, S. (2010), *L'ultimo degli ebrei. Jacques Derrida e l'eredità di Abramo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Heidegger, M. (2005), *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (Wintersemester 1934-1935), *Gesamtausgabe*, Bd. 39, hrsg. von S. Ziegler, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980; trad. it. a cura di G.B. Demarta, *Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Il Reno"*, Bompiani, Milano.
- Jameson, F. (1995), "Marx's Purloined Letter", *New Left Review*, n. 209, pp. 75-109; trad. it. a cura di E. Castanò et al., *La lettera rubata di Marx*, in Derrida (2008), pp. 33-77.
- Lewis, T. (1996), "The Politics of 'Hauntology' in Derrida's *Specters of Marx*", *Rethinking Marxism*, vol. 9, n. 3, pp. 19-39; trad. it. a cura di E. Castanò et al., *La politica dell'hauntologie in Spettri di Marx di Jacques Derrida*, in Derrida (2008), pp. 153-190.
- Macherey, P. (1995), "Marx Dematerialized, or the Spirit of Derrida", *Rethinking Marxism*, vol. 8, n. 4, pp. 18-25; trad. it. a cura di E. Castanò et al., *Marx dematerializzato, o lo spirito di Derrida*, in Derrida (2008), pp. 23-32.
- Mallet, M.-L. (2004) (sous la direction de), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Galilée, Paris.
- Marx, K. (1964), *Der 18te Brumaire des Louis Bonaparte*, New York 1852; trad. it. di P. Togliatti e cura di G. Giorgetti, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K., Engels, F. (1966), *Opere scelte*, ed. it. a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1974), *The Civil War in France*, London 1871; trad. it. a cura di P. Togliatti, *La guerra civile in Francia*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1979), *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1859; trad. it. a cura di E. Cantimori, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K., Engels, F. (1994), *Das Manifest der Kommunistischen Partei*, London 1848; trad. it. a cura di A. Labriola, *Manifesto del partito comunista*, Newton, Roma.
- Marx, K. (1996), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Hamburg 1861-1867; trad. it. a cura di A. Macchioro e B. Maffi, *Il capitale*, UTET, Torino.
- Marx, K. (1998), *Thesen über Feuerbach* (1845), in F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1888; trad. it. a cura di N. Merker, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx e F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma, pp. 50-51.

- Marx, K., Engels, F. (2011), *Die deutsche Ideologie*, MEGA (*Marx Engels Gesamtausgabe*), vol. V, 1932; ed. it. a cura di D. Fusaro, *Ideologia tedesca*, Bompiani, Milano.
- Marx, K. (2023), *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*, Jena 1841; trad. it. a cura di M. Cingoli, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, Laterza, Bari-Roma.
- Nietzsche, F. (1972), *Jenseits von Gut und Böse*, in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, VI/II, hrsg. von G. Colli e M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1968; trad. it. a cura di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. II, ed. it. dir. da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- Platone (2000), *Timeo*, trad. it. e cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- Regazzoni, S. (2006), *This things. Gli spettri del politico, il lavoro del lutto e il nome di Marx*, in *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, il melangolo, Genova, pp. 431-504.
- Regazzoni, S. (2008), *Nel nome di Chōra. Da Derrida a Platone e al di là*, il melangolo, Genova.
- Regazzoni, S. (2012), *Derrida. Biopolitica e democrazia*, il melangolo, Genova.
- Resta, C. (2003), *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Resta, C. (2008), *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova.
- Resta, C. (2016), *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova.
- Saffioti, F. (2010), "La questione dello spettro e l'autoritratto", *Giardino di B@bel*, n. 8, pp. 211-221.
- Schmitt, C. (2006), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; trad. it. di E. Castrucci, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Shakespeare, W. (1958), *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, in *William Shakespeare. The Complete Works*, ed. by S. Wells and G. Taylor, Oxford University Press, Oxford 2005; trad. it. a cura di C. V. Lodovici, *Amleto*, Einaudi, Torino.
- Surace, V. (2017a), *Messianismo e politica: il Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, in C. Resta (a cura di), *Schegge messianiche. Filosofia Religione Politica*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 31-53.
- Surace, V. (2017b), *Messianismi e cosmopolitica: Derrida oltre Kant*, in C. Resta (a cura di), *Schegge messianiche. Filosofia Religione Politica*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 55-78.
- Surace, V. (2024), *Margini. Saggi sulla Filosofia e la Letteratura*, Mimesis, Milano-Udine.
- Surace, V. (2025), *Immunity and Community: A Note of Discord between Roberto Esposito and Jacques Derrida*, in L. Cremonesi, R. Fulco, V. Surace (ed.), *Political Ontology, Community and Institutions. Roberto Esposito in Dialogue with Contemporary Thinkers* (with an unpublished interview with Roberto Esposito), Suny Press, New York, pp. 181-196.
- Vitale, F. (2008), *Spettrografie. Jacques Derrida tra singolarità e scrittura*, il melangolo, Genova.

IL «DARDO» DI MARX OGGI:
ATTUALITÀ DELLA CRITICA DI B. CROCE A E. VON BÖHM-BAWERK

Abstract: *Marx's "Dart" Today: the Relevance of B. Croce's Critique of E. von Böhm-Bawerk*

Between 1896 and 1897, Croce developed his own Labriolian Marxism and defended the theory of surplus value, saying that it highlights a “fact” through an “elliptical comparison” and is a “dart” thrown at capitalism. According to Croce, Böhm-Bawerk is unable to counter Marx’s “dart”. Marx’s “dart”, as conceived by Croce, implies the idea of “neutral” *plus* developed in 1960 by Piero Sraffa. This idea makes it possible to interpret Marx’s “dart” in a way that frees it from its dependence on the theory: “value = *living* labour”. The essence of the “dart” is identified in “appropriated” capital, i.e. in the “autonomy” of capital. Conceived in this way, Marx’s “dart” seems to strike not only (I) industrial capitalism, but also (II) today’s usurious techno-finance capitalism, in which God-capital is increasingly autonomous thanks to the progressive expulsion of “living” labour from production processes, i.e. thanks to the replacement of humans with increasingly intelligent machines.

Keywords: Autonomy of Capital, Elliptical Comparison, Eugen von Böhm-Bawerk, Piero Sraffa, Usurious Techno-Finance Capitalism

Ai tempi dei suoi esordi filosofici Benedetto Croce si è occupato intensamente di Marx. Dopo aver scritto il suo primo saggio di filosofia nel 1893, Croce si è presto appassionato alle tesi di Marx; come noto, spinto dal serrato confronto con Antonio Labriola. Sostanzialmente al marxismo di Labriola Croce aderì, o credette di aderire, ma in verità ne fornì una interpretazione originale che, alla fine, il “maestro” contestò radicalmente, accusando Croce di essersi avvicinato a “revisionisti” che Labriola non riteneva affatto all’altezza del giovane studioso¹.

Croce proseguì sulla sua strada e di fatto elaborò un proprio “marxismo labrioliano” fra il maggio 1896 e la fine del 1897. La maggior parte dei suoi studi su Marx li dedicò, in questi anni, alle teorie del valore-lavoro e del plusvalore. In particolare difese la teoria del plusvalore affermando che essa evidenzia un «fatto» attraverso un *paragone ellittico*. In tale biennio il giovane pensatore definisce, quindi, l’opera di Marx come “sociologia economica comparativa”.

Egli ritiene tale «economia sociologica»² capace di cogliere i fenomeni sociali. In particolare la ritiene capace di individuare il *fenomeno socio-economico del plusvalore*. Un fenomeno che invece, per Croce, gli economisti non marxisti non sono in grado di scorgere,

* Università degli Studi “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara.

¹ Il primo atto teorico pubblico della adesione di Croce al marxismo di Labriola fu la Memoria del maggio 1896: *Sulla concezione* (v., in fondo al saggio, l’*Elenco delle sigle ed abbreviazioni utilizzate*). La riproduzione anastatica del testo originale (che comprende anche l’*Appendice*, non pubblicata in MseEm) si trova ora in: Croce-Tuozzolo (2024). D’ora in avanti la Memoria *Sulla concezione* sarà citata indicando le pagine dell’edizione originale e [fra parentesi quadre] le pagine di tale riproduzione anastatica.

² *Per la interpretazione*, p. 44 (cfr. MseEm, pp. 116 e 445). Qui Croce afferma che l’«economia marxistica» deve essere «intesa non in quanto scienza economica generale, ma in quanto economia sociologica, o economia applicata» (*ibidem*). Nel ripubblicare il testo, nel 1900, Croce usa l’espressione «economia sociologica comparativa» (Mat900, p. 155; il corsivo è mio). Sull’idea crociana di «economia sociologica comparativa» – oltre che ai miei precedenti studi sul tema: cfr. Croce-Tuozzolo (2024), pp. 9-180; Tuozzolo (2020a), (2020b), (2020c), (2020d), (2020e); Tuozzolo (2018); Tuozzolo (2016a), (2016b); Tuozzolo (2015); Tuozzolo (2011); Tuozzolo (2008) – rinvio, in primo luogo, ai saggi di Cotroneo, Rockmore, Petrucciani (2016), agli scritti raccolti in Basile (2018), a Bellanca (1997), ai saggi di Craveri, Paolozzi, Visentin (2020), a Vacca (2016); a Musté (2018), a Giasi e Musté (2020), a Della Pelle (2022), a Giordano (2022).

o sono in grado di scorgere in modo del tutto confuso³. In questo contesto riguardante la polemica contro gli economisti che rifiutano le teorie di Marx, Croce, nella celebre nota aggiunta all'edizione italiana del saggio contro Loria, ovvero nel luogo in cui, per la prima volta, nell'autunno 1896, delinea le tesi sul «paragone ellittico», fa una significativa affermazione. Scrive: «il concetto marxista di *Mehrwerth* è restato confitto come un dardo acuminato nel fianco della società borghese, e nessuno ancora è riuscito a strapparnelo. Ci vuol ben altra radice miracolosa che non i ragionamenti dei Böhm-Bawerk e simili critici, per sanare la piaga!»⁴.

In questa sede proverò a rispondere a due domande. La prima domanda è: quale dardo Croce pensava fosse stato lanciato da Marx contro la società capitalistica? Poi mi chiederò: quel dardo marxiano concepito da Croce può far sanguinare oggi la società capitalistica?

1. La critica di Croce a Böhm-Bawerk e il plus neutrale di Sraffa

Per rispondere intanto alla prima domanda, ovvero per capire perché Croce ritiene che il concetto di «*Mehrwerth*» sia un dardo capace di ferire la società capitalistica, sarà utile leggere le tesi di Böhm-Bawerk contro l'economia marxistica.

Come noto il celebre economista austriaco sferra un durissimo attacco alla teoria del valore = lavoro di Marx nel saggio, pubblicato a Berlino nel 1861, *Zum Abschluss des Marxschen Systems*⁵.

Come ho già dimostrato a suo tempo, si deve ritenere che Croce avesse fra le mani «l'opuscolo di Böhm-Bawerk», quando a fine 1896⁶, elaborò, certamente tenendo presente tale testo, le sue tesi sul «dardo» di Marx. Va ricordato che qui l'economista austriaco critica Marx richiamandosi a Kiens⁷, ma, soprattutto, al proprio scritto pubblicato «dodici anni» prima⁸: *Geschichte und Kritik der Kapitalzins-Theorien*.

Ciò che è importante rilevare è che Böhm-Bawerk non critica solo Marx, ma, per contestare le teorie di quest'ultimo, attacca direttamente le due «grandi autorità» che hanno proposto la tesi del valore=lavoro: Adam Smith e David Ricardo⁹. Egli, a proposito della tesi che fa del lavoro la esclusiva fonte del valore, ricorda di aver mostrato, già in *Geschichte und Kritik der Kapitalzins-Theorien*, «che, nei suddetti classici, non si trova traccia di una fondazione di quella tesi (*dass sich bei den genannten Klassikern keine Spur einer Begründung jener These findet*)»¹⁰.

E osserva che Smith e Ricardo

per potersi abbandonare senza palese contraddizione alla prediletta tesi filosofica del lavoro come «vera» fonte del valore, dovettero fuggire con essa nel mondo delle fiabe e nel tempo delle fiabe (*in das Fabelland und in die Fabelzeit*), dove non c'erano ancora capitalisti e proprietari fondiari. Qui essa poteva essere affermata in modo inconfutabile

³ Nel 1897 Croce scrive: «Un chiarimento *sociologico* del profitto del capitale [...] non si può averlo se non dalle considerazioni comparative che ci mette innanzi il Marx». Poi, in nota, aggiunge: «Anche negli studiosi dell'economia pura» si fa «sentire», fra «imbarazzi» e contraddizioni, il «bisogno di una diversa spiegazione», ovvero «il desiderio di una spiegazione *sociologica* del profitto del capitale» (emerge, in altri termini, il bisogno di individuare il pluslavoro-plusvalore). Cfr. *Per la interpretazione*, pp. 19-20 e n.; cfr. Mat900, p. 114 e n. 1 e MseEm, p. 88 n. 24 e pp. 418-9.

⁴ Loria, p. 16; cfr. Mat900, p. 54; MseEm, p. 46.

⁵ Cfr. Böhm-Bawerk (1896).

⁶ Cfr. Labriola, C, IV, pp. 215 e 148; LaBC, pp. 153 e 138-9; (lettere del 30.10.'96 e 9.7.'96). V., anche, *Per la interpretazione*, p. 5 n. 1 (cfr. Mat900, p. 91 n.; MseEm, p. 71 n. 3) dove Croce lascia intendere di avere, precedentemente, avuto fra le mani l'opuscolo (probabilmente, ciò era accaduto nell'ottobre '96, «a Perugia»; cfr. C, IV, p. 215; LaBC, p. 153). Sul punto mi paiono condivisibili le osservazioni di Reale (2004), cfr. pp. 129-30 e 148, e non quelle rintracciabili nel saggio di Visentin, (2004), cfr. p. 30 (saggio, quest'ultimo, per altro, molto ben informato e assai interessante dal punto di vista teoretico).

⁷ Böhm-Bawerk (1896), p. 153, n. 1, pp. 159-160, n. 1 e p. 162, n. 1; cfr. *La conclusione*, p. 64 n. 1, pp. 69, n. 1 e 72, n. 1.

⁸ Böhm-Bawerk (1896), p. 157; cfr. *La conclusione*, p. 68.

⁹ Ivi, p. 162; cfr. *La conclusione*, pp 71-2.

¹⁰ Ivi, p. 162, n. 1; cfr. *La conclusione*, p. 72, n. 1.

poiché incontrollabile¹¹.

Böhm-Bawerk conclude: «Essi postularono come stato “naturale” un idilliaco valore-lavoro. Marx ereditò tali atmosfere e visioni (*sie postulierten als ,natuerlichen‘ Zustand ein Arbeitswertidyll. In solche Stimmungen und Anschauungen [...] trat Marx als Erbe ein*)»¹².

Dunque Marx è l'erede legittimo di Smith e Ricardo, e la sua teoria del plusvalore è falsa perché è falsa la teoria che sostiene che fonte del valore è il lavoro. Vi sono, rileva l'economista austriaco, merci che valgono, le quali non sono affatto frutto della fatica e del lavoro, ma “doni della natura”. Non è vero che tutto ciò che vale deriva dal lavoro, perciò la teoria valore=lavoro non è la corretta teoria del valore. Ne consegue che sia la teoria di Marx sul valore, sia quella derivata che identifica il profitto come la conseguenza del plusvalore, ossia del pluslavoro operaio, sono false.

Di fatto Croce risponde a Böhm-Bawerk con le tesi sul paragone ellittico. Secondo queste tesi crociane la teoria del plusvalore scopre il plusvalore, cioè il pluslavoro a cui sono costretti gli operai nella società capitalistica, attraverso una comparazione fra (I) una società ipotetica, in cui vale la legge “valore = lavoro vivo”, e (II) la società capitalistica dove c'è il capitalista, e quindi, dove c'è il capitale in mano solo ad alcuni (che comprano, dai lavoratori, la merce forza-lavoro): qui il contributo alla produzione fornito dal capitale viene remunerato dando vita al profitto.

Per Croce la legge *valore = lavoro* caratterizza pienamente entrambe le società, ma nella (I) società ipotetica *significa semplicemente valore = lavoro vivo*, in quella (II) capitalistica significa: *valore = lavoro vivo più contributo del lavoro accumulato* (cioè del capitale, che in questa società *esiste*, ed esiste come entità “indipendente” non di proprietà dei lavoratori, ma dei capitalisti).

In sostanza, mentre Böhm-Bawerk rifiuta la tesi valore = lavoro di Smith e di Ricardo, sostenendo che è valida solo nel *Fabelland* e nella *Fabelzeit*, Croce ritiene valida la teoria del valore = lavoro, ovvero “valore = fatica”, ma *la assume nella interpretazione di essa data da Maffeo Pantaleoni e da Vilfredo Pareto*.

Ho già affrontato, in diverse occasioni, nei testi già citati, la riflessione generale su questi temi teorici. Invece il punto su cui vorrei, oggi, portare l'attenzione è il fatto che Croce non accetta di porre la questione della validità della teoria del plusvalore *muovendo dalla discussione sulla validità universale della teoria del valore lavoro*.

Come si è visto, Böhm-Bawerk aveva sostenuto che si deve dichiarare falsa la teoria del plusvalore perché è falsa la teoria del valore-lavoro, in quanto hanno valore anche merci che sono prodotti naturali, non prodotti del lavoro umano. Il giovane Croce afferma, invece, che capire l'opera di Marx significa, in primo luogo, *riconoscere che il suo obiettivo non è individuare la corretta teoria generale del valore*, ma comprendere la specificità della società capitalistica, la sua differenza specifica rispetto a società dello stesso genere.

Perciò la prima domanda che Croce si pone è la seguente: a che genere di società appartiene la società capitalistica? Egli risponde che, evidentemente, la società capitalistica appartiene al genere *società lavoratrice*, ovvero «società economica generale e astratta, produttrice di beni aumentabili col lavoro»¹³. A suo avviso l'intento di Marx è, infatti, quello di *comparare* «una società economica con un'altra»¹⁴.

Più esattamente, secondo Croce:

Il Marx, [...] nell'assumere a *tipo* l'eguaglianza del valore col lavoro e nell'applicarlo alla società capitalistica, faceva come il paragone della società capitalistica con una parte di sé stessa isolata ed elevata ad esistenza indipendente: ossia, il paragone tra la società

¹¹ Ivi, p. 162; cfr. *La conclusione*, p. 72.

¹² *Ibidem*; cfr. *La conclusione*, p. 72.

¹³ *Per la interpretazione*, p. 9, n. 1; cfr. Mat900, p. 98 n. 1 e MseEm, p. 76, n. 10 e p. 408.

¹⁴ Per Croce, appunto, la teoria marxiana del plusvalore nasce dal «paragonare che si fa una società economica con un'altra, un fatto con un altro, o due ipotesi fra di loro»; *Per la interpretazione*, p. 12; cfr. Mat900, p. 102 e MseEM, pp. 79 e ss. e 409 e ss.

capitalistica con la società economica in sé stessa (ma solo in quanto società lavoratrice)¹⁵.

Tralascio qui di indagare la questione (che ho altrove ho studiato) riguardante il fatto che nel formulare queste tesi, Croce (rielaborando idee di Werner Sombart e di Antonio Labriola), scorge in Marx l'uso di un idealtipo, e anticipa, in parte, le affermazioni, del 1904, di Max Weber su Marx e sull'uso dell'idea-tipo nelle scienze sociali. Qui mi interessa sottolineare, in primo luogo (I), che, per Croce, la teoria del plusvalore istituisce «il paragone della società capitalistica con una parte di sé stessa isolata ed elevata ad esistenza indipendente»¹⁶, in secondo luogo, che (II), egli ritiene che Marx abbia di fatto (implicitamente) identificato *tale* (a) «parte di sé» con (b) la «società lavoratrice» tipica, ovvero con «la società economica generale e astratta, produttrice di beni aumentabili col lavoro»¹⁷.

Secondo le tesi sul paragone ellittico, il punto è che Marx ha prestato attenzione alla «produzione dei «beni aumentabili col lavoro»», e ha cercato di chiarire *cosa accade riguardo a tale produzione* (A) nella società capitalistica e (B) in altre società nelle quali è fondamentale la *produzione* dei «beni aumentabili col lavoro». Per Croce Marx, formulando la teoria del plusvalore, si è chiesto: nelle mani di chi finiscono i nuovi prodotti (ovvero nelle mani di chi finisce il nuovo valore prodotto) nelle diverse società in cui è fondamentale la *produzione* dei «beni aumentabili col lavoro»?

A ben vedere, Böhm-Bawerk nega, in sostanza, che questa domanda abbia un senso. Per mostrare che la tesi marxiana sul *plusvalore* = *pluslavoro operaio* è falsa, egli, afferma che non ha senso interessarsi della questione della produzione (e distribuzione) del valore riguardante i «beni aumentabili col lavoro». Il valore delle merci e dei beni, in molti casi (e, in particolare, riguardo ai beni naturali) non deriva dal «fattore lavoro», quindi, conclude: è «inesatto ed illecito (*unrichtig und unerlaubt*) basare sul solo lavoro una «rappresentazione del valore» coniata sul valore di scambio»¹⁸. Seguendo Sombart, l'economista austriaco dichiara di poter anche accettare la tesi che afferma che il lavoro è «il più potente (*der stärkerste*)» «Faktor»¹⁹. Ma, per lui, l'errore di Marx è, come visto, lo stesso errore di Smith e Ricardo: consiste nel «dimenticare» *gli altri fattori*, nel non voler vedere che hanno *valore* anche le merci che sono prodotti naturali, nel considerare solo i «beni aumentabili col lavoro», fuggendo nel «mondo delle fiabe (*in das Fabelland*)» per poter proclamare la legge *valore* = *lavoro*.

Sul punto la risposta di Croce è chiara. Egli afferma che Marx, concentrando l'attenzione sulla produzione dei beni aumentabili con il lavoro (concentrando l'attenzione sulla produzione di merci attraverso il lavoro) rivolge lo sguardo a un *aspetto essenziale della società capitalistica*, perché in essa la produzione di ricchezza mediante l'uso del lavoro ha un ruolo notevole. Il fatto che in società del passato abbia avuto un ruolo ancor maggiore non deve farci dimenticare, secondo Croce, la rilevanza di questo aspetto essenziale del capitalismo. Ciò significa, in primo luogo, che la legge che afferma che la fonte del valore è il lavoro non appartiene affatto al «mondo delle fiabe».

Croce scrive: «La determinazione del valore-lavoro avrà una certa rispondenza nei fatti sempre che esisterà una società che produca beni per mezzo del lavoro».

Poi precisa:

La storia ci mostra finora soltanto società che, accanto al godimento di beni non aumentabili per lavoro, hanno provveduto a soddisfare i loro bisogni col lavoro. Cosicché

¹⁵ Per la interpretazione, pp. 11-2; cfr. Mat900, p. 101 e MseEM, pp. 79 e ss. e 409 e ss.

¹⁶ Per la interpretazione, pp. 11-2; cfr. Mat900, p. 101 e MseEM, pp. 79 e ss. e 409 e ss.

¹⁷ Per la interpretazione, p. 9, n. 1; cfr. Mat900, p. 98 n. 1 e MseEm, p. 76, n. 10 e p. 408.

¹⁸ «Ist aber für die Austauschverhältnisse und den Tauschwert die Arbeit nicht der allein relevante, sondern nur ein relevanter Faktor, wenn auch der stärkste, neben anderen, gleichsam ein *primus inter pares*, dann ist es nach dem Vorausgeschickten einfach unrichtig und unerlaubt, eine auf den Tauschwert gemünzte Wertvorstellung auf die Arbeit allein zu basieren» (Böhm-Bawerk, 1896, p. 196); cfr. *La conclusione*, p. 102.

¹⁹ *Ibidem*; cfr. *La conclusione*, p. 102; vedi sopra n. 18.

questa eguaglianza di valore con lavoro ha avuto finora, ed avrà ancora per un tempo indefinito, una rispondenza nei fatti²⁰.

Evidentemente, anche se non lo cita esplicitamente, qui Croce sta rispondendo a Böhm-Bawerk. Gli ricorda che (I) le società umane provvedono, *in gran parte*, «a soddisfare i loro bisogni col lavoro», e che (II) prestare attenzione alla «produzione che avviene attraverso l'attività lavorativa» non significa dimenticare che le società umane beneficiano anche del «godimento di beni non aumentabili con il lavoro», ma significa concentrarsi su un aspetto «la produzione di beni aumentabili con il lavoro» che ha un ruolo notevolissimo anche in quel particolare tipo di società lavoratrice che è il capitalismo. In sostanza, l'economista austriaco a torto (in nome della constatazione che anche i «doni naturali» hanno un valore) nega l'importanza di analizzare la produzione di beni «*per mezzo del lavoro*», ma, soprattutto, si concentra sulla incapacità della legge valore = lavoro di essere la teoria generale del valore e non sa vedere qual è il vero obiettivo di Marx: la *comparazione* (realizzata al fine di evidenziare la specificità della società capitalistica) *fra differenti società che producono ricchezza «per mezzo del lavoro»* (ossia per mezzo delle attività *industriali* nel senso più ampio del termine).

In verità, come già sopra accennato, Croce assume come teoria generale del valore la teoria del valore=lavoro=fatica così come definita da Maffeo Pantaleoni e ritiene che la teoria del «valore = lavoro *vivo*» caratterizzi solo il *tipo* società lavoratrice «generale e astratta»²¹ con cui Marx compara la società capitalistica. Ma, in questa sede, non intendo portare l'attenzione sulla adesione di Croce alle tesi di Pantaleoni (e del «giovane» Pareto)²², piuttosto sul fatto che l'idea di considerare l'economia marxistica una «economia sociologica comparativa» *sposta l'attenzione, dal tema «da dove di origina il valore?», a una questione differente.*

In Böhm-Bawerk il confronto con il marxismo ruota intorno alla necessità di definire quale sia la *fonte* del valore. Egli sostiene, anche contro Smith e Ricardo, che la fonte del valore non è (esclusivamente) il lavoro; la maggior parte dei marxisti, e in primo luogo Engels, rispondono che *solo il lavoro vivo* è «generatore di valore (*wertbildend*)»²³.

Invece la risposta del giovane Croce, che usa Sombart, per definire il suo «marxismo labrioliano», è radicalmente differente: Marx non va difeso affermando che la teoria del *valore=lavoro vivo* vale sempre pienamente (anche nella società capitalistica²⁴), ma rilevando che l'obiettivo del *Capitale* è comprendere la specificità della società *industriale* capitalistica rispetto *ad altre società «industriali»* (che Croce chiama *lavoratrici*), ossia rispetto ad altre società in cui la produzione è rivolta alla generazione di beni *attraverso l'uso delle attività lavorative*, ma nelle quali *non c'è* il «capitale appropriato»²⁵ (ovvero non

²⁰ Per la interpretazione, p. 10; cfr. Mat900, p. 99 e MseEm, p. 77 e 408.

²¹ Per la interpretazione, p. 9, n. 1; cfr. Mat900, p. 98, n. 1 e MseEm, p. 76, n. 10 e p. 408.

²² Cfr., in primo luogo, Pantaleoni (1970 [1894]) e Pareto (1893), ora in Della Pelle (2018) (ed.). Per una riflessione su questo tema rinvio ai testi già richiamati (cfr. n. 1), in particolare al saggio *Un aspetto dell'incidenza dell'Introduction di Pareto sul «paragone ellittico» di Benedetto Croce* (ivi, pp. 293-306) e alle molte pagine del mio volume *Marx possibile* (Tuozzolo 2008) dedicate a Pantaleoni.

²³ Werke, Bd. 25, p. 19; cfr. Dal terzo volume, pp. 17-8; IC, III, p. 19.

²⁴ Croce si scaglia contro coloro che interpretano «la legge valore-lavoro come una legge storica, propria della società capitalistica, e che determina tutte le manifestazioni di questa». Poi in nota aggiunge: «Lascio da parte coloro che considerano la legge valore-lavoro come la legge generale del valore. La confutazione è ovvia. Come mai potrebbe essere «generale», se esclude dalla sua considerazione tutta una categoria di beni economici che sono i beni non aumentabili per lavoro?» (Per la interpretazione, p. 4, n. 1); cfr. Mat900, p. 90 e MseEm, p. 70, n. 2 e p. 403.

²⁵ Nella Memoria del 1897 Per la interpretazione Croce usa l'espressione «capitale appropriato» per mettere in evidenza la qualità caratteristica che distingue, dalla «società lavoratrice», la società capitalistica. Quest'ultima, si legge in tale testo (cfr. Per la interpretazione, p. 11, cfr. MseEm, pp. 78 e 409), «produce quasi esclusivamente merci» ed è la «società basata sul capitale appropriato». D'altronde, già all'inizio della Memoria (cit., p. 2; cfr. MseEm, pp. 68-9 e 400-1), Croce, riferendosi a «il Capitale» osserva che «la ricerca di Marx [...] si limita [...] a una particolare formazione economica, che è quella che si verifica in una società con capitale appropriato». Il concetto di «capital approprié» Croce lo riprende (come ho mostrato in Tuozzolo, 2018) dalla

c'è la proprietà privata dei mezzi di produzione²⁶).

In sostanza, Croce sposta l'attenzione, dalla questione: "Da dove si origina il valore?", a quella che si chiede cosa accade se, in una società che produce beni *attraverso l'uso delle attività lavorative*, il capitale è "appropriato". In altri termini il tema posto al centro della riflessione crociana è il seguente: cosa succede se, in una società «lavoratrice», *il capitale è separato dai lavoratori*, cioè è *autonomo* rispetto ad essi? Ciò che intendo qui sostenere è che Croce, concependo il marxismo come «economia sociologica comparativa», di fatto, mette da parte, ovvero *non considera centrale*, la questione dell'*origine* del plusprodotto e del plusvalore. Egli, in verità, ha, come detto, una sua precisa idea riguardo alla teoria generale del valore²⁷, ma ritiene che l'economia marxistica possa esser compresa non (I) a partire dalla riflessione sulla "teoria generale del valore" su cui discutono solitamente gli economisti, bensì (II) evidenziando la comparazione che consente a Marx di rilavare l'«usurpazione» di ricchezza subita dai lavoratori in una società dove il capitale è "appropriato", ovvero è separato, è autonomo, rispetto ad essi.

In sostanza Croce, a mio avviso, pone da parte la questione dell'*origine* del *plus* in modo simile a quanto farà Piero Sraffa nel 1960.

Come noto, l'opera di Sraffa *Produzione di merci a mezzo di merci* (Einaudi, Torino 1960) ripropone, a suo modo, la questione marxiana del *plus* di prodotto, e di valore. La novità, e anche la forza, della tesi sraffiana sta nel fatto che ora il *plusvalore* appare un "fatto" rilevabile nella produzione capitalistica a partire da una analisi economica che non deve necessariamente muovere dall'adesione alla teoria del valore=lavoro. Sotto questo aspetto il vantaggio dell'analisi sraffiana è evidente: il "sovrappiù" diviene ora un *incontestabile* «fatto» *empirico* «del tutto neutrale».

La questione è evidenziata, ad esempio, dall'ultimo Claudio Napoleoni. A suo avviso *Produzione di merci a mezzo di merci* «definisce il sovrappiù come un insieme di merci, ognuna delle quali è la differenza tra la quantità prodotta e la somma delle quantità usate come mezzi di produzione»²⁸ ed è proprio tale definizione a trasformare il *plus* in un "fatto neutrale" a cui possiamo attribuire la qualità di non poter essere contestato da nessuna teoria economica. Napoleoni scrive: «Il sovrappiù, o il prodotto netto, come si trovano definiti in Sraffa, non implicano nulla e sono, in quanto fatti generali attinenti al processo produttivo, compatibili con qualsiasi teoria»²⁹.

E, poco prima rileva che, pensato in questo modo:

Il sovrappiù è un fatto del tutto neutrale rispetto a qualsiasi teoria economica; ossia è

paretiana *Introduction a Le Capital* (cfr. Pareto, 1893 e Della Pelle, 2018, pp. 116 e ss.). Va rilevato che l'idea che sia il «capitale appropriato» la caratteristica specifica della società capitalistica si trova, in verità, in un passo, a mio avviso, *cruciale* del *Capitale*: un passo che legittima, in fondo in modo piuttosto esplicito, le tesi di Croce sul paragone ellittico: cfr. *Werke*, Bd. 23, p. 609 (IC, I, p. 639). Nell'edizione francese questa tesi è ribadita, cfr. *Le Capital*, p. 256. Svolgendo tali osservazioni Marx, di fatto, pone in essere, a mio avviso, una «analisi centrata sulla distribuzione dei mezzi di produzione» rilevando che essa «basta da sola a spiegare *perché* l'operaio debba lavorare in parte per sé e in parte per il capitalista (che gli concede l'accesso ai mezzi di produzione)» (sono queste le parole usate da Petrucciani (2016), p. 195, per descrivere il crociano paragone ellittico. Per molti versi, a mio avviso, è corretto rilevare, come nota ancora Petrucciani, che lo «spostamento del *focus* dalla produzione alla distribuzione» «è [...] poco ortodosso dal punto di vista marxiano» (*ibidem*). Tuttavia le citate affermazioni di Marx sul rapporto fra «appropriazione presente» e *appropriazione passata* mostrano come, in verità, il «punto di vista marxiano» non sia affatto così *univoco* (e certamente è molto meno univoco rispetto a quello del *marxismo*, il quale pare non aver posto pienamente attenzione, ad es., sul fatto che *Das Kapital*, al fine di descrivere efficacemente il modo di produzione capitalistico, muove, come noto, dall'indagine della *merce* e dello scambio).

²⁶ Nelle edizioni della citata Memoria successive alla prima (a partire dall'edizione del 1900; cfr. Mat900, pp. 87 e 100) l'espressione paretiana «capitale appropriato» è sostituita da espressioni che hanno un significato equivalente («proprietà privata del capitale», «capitale privato»; cfr. MseEm, pp. 69, 78, 401 e 409).

²⁷ Egli condivide, la teoria generale del "valore = fatica" proposta, in primo luogo, da Pantaleoni (cfr. sopra n. 22).

²⁸ Napoleoni (1985), p. 15.

²⁹ Ivi, p. 17.

una realtà accertabile empiricamente in qualunque situazione economica determinata, indipendentemente dal tipo di teoria che lo sperimentatore abbia nella mente. Il sovrappiù definito nel modo detto è cioè *compatibile con qualunque teoria*³⁰.

In sostanza, ricorda Napoleoni, «il modello di Sraffa [...] non implica niente circa l'origine, il modo di formazione del sovrappiù», e a partire da questa scoperta sraffiana (a partire dalla scoperta della *neutralità del sovrappiù*), «tutta la storia del pensiero economico» deve essere riscritta, affermando che essa è «*la storia delle risposte diverse che sono state date*» alla domanda circa l'*origine*³¹. Da un lato, (I) c'è la risposta di Marx, che, muovendo da Smith, afferma che «l'intero prodotto è effetto del lavoro»³². Dall'altro, vi sono (II) i «nemici di Marx» (i «neoclassici»), dai quali «il processo economico viene ad essere concepito come traente origine da *due* distinte *facoltà* dell'uomo: il lavoro e la capacità di distribuire il consumo tra presente e futuro»³³. Infine, ad integrazione della ricognizione delle tesi di Sraffa, sin qui fatta sulla scia dell'interpretazione datane da Napoleoni, va ricordato che *Produzione di merci a mezzo di merci* affronta anche il problema della «ripartizione del sovrappiù» e rileva che, nel sistema capitalistico, tale distribuzione della ricchezza prodotta è, in verità, «libera»³⁴.

Ora, come si è visto, Croce, in sostanza, proponendo le tesi sul paragone ellittico, invita i marxisti a non difendere la validità della teoria del plusvalore = pluslavoro a partire dalla teoria del «lavoro = origine di ogni valore»: in questo senso il plusprodotto = plusvalore per il giovane Croce è, come per Sraffa e Napoleoni, un «fatto» empirico «del tutto neutrale».

A conferma di questa tesi interpretativa va ricordato che, come già accennato, Croce afferma *esplicitamente* che l'ellittica comparazione marxiana mostra che il plusvalore=pluslavoro è un «fatto»³⁵.

³⁰ Ivi, p. 16.

³¹ Ivi, p. 18.

³² Ivi, p. 37. Smith, d'altronde, osserva Napoleoni, «accanto, e contraddittoriamente», sostiene, anche, che: «il valore si costituisce per somma (*adding up*) di salario, profitto e rendita». *Perciò, egli è, anche, il punto di partenza della risposta (II) neoclassica al problema dell'origine* (ivi, p. 38).

³³ Ivi, p. 21.

³⁴ In *Produzione di merci a mezzo di merci*, Sraffa esamina «la ripartizione del sovrappiù fra capitalisti e lavoratori» (Sraffa, 1960, p. 12), ovvero la ripartizione del «reddito nazionale», che è «formato dall'insieme di merci che rimangono dopo che dal prodotto nazionale lordo abbiamo tolto una per una le merci che occorrono per reintegrare i mezzi di produzione che sono stati usati dalle industrie» (ivi, p. 14). Dunque, allo «scopo di osservare gli effetti delle variazioni di salario sul saggio del profitto e sui prezzi» (ivi, p. 15), Sraffa delinea l'ipotesi (I): «Tutto il reddito nazionale va ai salari» (ivi, p. 15) e «il saggio del profitto *r*» (ivi, p. 14) «è eliminato» (ivi, p. 15). Poi formula l'ipotesi (II), assumendo «che i salari vengano ridotti» e che sorga «in conseguenza un saggio del profitto» (ivi, p. 15) e prospettando, il caso estremo opposto al primo: la situazione in cui «il salario» è «uguale a zero e l'intero prodotto netto va al profitto» (ivi, p. 22). Dunque la *produzione di merci a mezzo di merci*, per Sraffa, è un sistema economico che, riguardo alla distribuzione del sovrappiù, è totalmente *libero*. Infatti, è possibile sia che tutto il «prodotto netto» (il sovrappiù) vada ai lavoratori, sia che vada tutto ai capitalisti, sia ogni altra situazione intermedia. Va rilevato che l'indagine di Sraffa sulla «ripartizione del sovrappiù fra capitalisti e lavoratori» (ivi, p. 12) segue, di fatto, l'impostazione del problema per la quale «il capitale e il lavoro fungono reciprocamente da *beni strumentali complementari*» (cfr. Pantaleoni, 1894, p. 252). D'altronde, pare molto interessate, in particolare, il fatto che il caso estremo del salario «uguale a zero» (la citata ipotesi (II) di Sraffa) sia esplicitamente indicato già da Pantaleoni, il quale osserva acutamente che ciò accade quando «il lavoro non può utilizzarsi che come un bene complementare» (Ivi, p. 303; Pantaleoni, invece, esclude l'ipotesi (I) = *profitti pari a zero*, in quanto, evidentemente, a suo avviso, a differenza che nel caso del lavoro, il «grado finale di utilità del capitale come bene diretto» ha *sempre* una minima consistenza positiva: ciò pone un limite della riduzione del profitto; *ibidem*).

³⁵ Nel maggio 1896 (quando, prima ancora d'iniziare a delineare, come accadrà nella citata nota alla edizione italiana del *Loira*, accenna, per la prima volta, ad una sua originale lettura della teoria del plusvalore), Croce scrive: «Lo stesso concetto del *sopravalore* non è forse un concetto morale, per quanto, a mettere a nudo il *fatto* nella sua semplicità originaria, fossero necessari a Carlo Marx tutti i sussidii tecnici dell'economia scientifica? In pura economia, si può parlare di un *sopravalore*?» (*Sulla concezione*, p. 17 [p. 203]; il secondo corsivo è mio). Per una ampia discussione sul fatto che Croce parla qui di un «concetto morale» rinvio alle recenti riflessioni che, ponendo il tema della «valorizzazione logico-scientifica dell'ideale» in Croce (e in Max Weber), ho sviluppato in Tuozzolo (2024), in part., pp. 136-180.

Poi, nella celebre nota di fine 1896 sul paragone ellittico, Croce precisa:

È impossibile giunger mai, per deduzione puramente economica, a circoscrivere il valore delle merci al solo *lavoro* e ad escludere da esso la parte del capitale, e quindi a considerare il profitto come nascente da soprallavoro non pagato, e i prezzi come una deviazione dai valori reali causata dalla concorrenza dei capitalisti – se non si tenga a riscontro, come *tipo*, un altro valore (concreto), quello cioè che avrebbero i beni aumentabili con il lavoro in una società in cui non esistessero gli impedimenti della società capitalistica e la forza-lavoro non fosse una merce³⁶.

Dunque solo se si tiene «a riscontro» «una società in cui [...] la forza-lavoro non fosse una merce» è «possibile» «considerare il profitto come nascente da soprallavoro non pagato»: la comparazione escogitata da Marx mostra che il pluslavoro c'è nella società capitalistica, e non ci sarebbe se «la forza-lavoro non fosse una merce»³⁷ che deve vendersi al *capitale appropriato*.

In fin dei conti la comparazione mostra che i lavoratori “lavorano di più”, ovvero *si appropriano di una quantità minore di valore, ossia di prodotti*, in una società dove il capitale appartiene ad altri.

Ora ciò che credo sia rilevante sottolineare in questa sede è che la verità di questa affermazione è *del tutto indipendente dalla assunzione di una particolare “teoria generale del valore”*: qualunque sia l’“origine”, la “fonte”, del valore è vero che i lavoratori ottengono una parte maggiore del valore prodotto se non esiste il capitale appropriato, ossia se la forza lavoro non è una merce comprata dal capitale.

Detto in termini sraffiani³⁸ la comparazione posta in essere da Marx, per Croce, fa emergere il “fatto” che i proprietari della forza lavoro (i lavoratori) si appropriano di una maggior quantità di «prodotto netto» in una società nella quale il capitale è nelle loro mani, mentre se, invece, il capitale non è loro, il capitale stesso chiederà di essere remunerato per il suo utilizzo (darà vita al *profitto*, il quale non è altro che la quantità di «prodotto netto» che finisce nelle mani dei capitalisti).

Al di là del fatto se la ricchezza prodotta abbia come sua fonte solo il lavoro, o se anche il capitale sia fonte di ricchezza, la comparazione posta in essere da Marx, per Croce, mostra che in una società dove esiste la proprietà privata dei mezzi di produzione i lavoratori ottengono come remunerazione della propria attività lavorativa una quantità di prodotti inferiore a quella che ottengono in società nelle quali sono proprietari dei mezzi di produzione. È in questo senso che, per Croce, nella società capitalistica c'è pluslavoro=plusvalore.

Egli scrive:

Marx poté giungere a scoprire e definire l'origine sociale del *profitto*, ossia del *sopravvalore*. *Sopravvalore*, in pura economia, è una parola priva di senso, come è mostrato dalla denominazione stessa, giacché un *sopravvalore* è un *extravalore*, ed esce perciò fuori del campo della pura economia. Ma ha bene un senso, e non è un assurdo, come *concetto di differenza*, nel paragonare che si fa una società economica con un'altra³⁹.

Dunque il «dardo» che Marx ha lanciato non è la scoperta che il neovalore è sempre generato solo dal lavoro vivo, ma la scoperta che se il capitale è “appropriato”, ovvero se il capitale è *autonomo* rispetto ai lavoratori, i lavoratori sono di fatto costretti a vendere la forza lavoro, e sono costretti a venderla ad un prezzo che garantisce al capitale un “auto-accrecimento”, ossia adeguati profitti.

Questo spostamento dell'attenzione dalla questione della origine del plusvalore (ovvero,

³⁶ Loria, pp. 15-6; cfr. Mat900, p. 53 e MseEm, pp. 45-46 e 382 e ss.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cfr. quanto sostenuto in Sraffa (1960), pp. 12-22 riguardo alla distribuzione del «prodotto netto», ossia riguardo «la ripartizione del sovrappiù fra capitalisti e lavoratori»; v. sopra n. 34.

³⁹ *Per la interpretazione*, p. 12; cfr. Mat900, pp. 101-102 e MseEM, pp. 79 e ss. e 409 e ss.

detto in termini sraffiani, dalla origine del plusprodotto = «prodotto netto») alla questione del capitale «appropriato» è, in verità, uno spostare l'attenzione sul fatto che, al di là della sua origine, il plusprodotto di cui parla Sraffa non può che finire, in ultima istanza, nelle mani del capitale se il capitale è *appropriato*, ossia se esso è autonomo rispetto ai lavoratori.

2. L'attualità del «dardo» nel tecnocapitalismo finanziario contemporaneo

Di qui è possibile partire per riproporre la seconda domanda cui ho accennato all'inizio: quale è oggi la forza teorica di questo spostamento di attenzione dalla questione della origine del plusvalore (=plusprodotto) al tema della *autonomia* del capitale dai lavoratori?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo, a mio avviso, tener presente che il capitalismo contemporaneo è sempre più caratterizzato da processi di *automazione*, dall'uso delle macchine che sostituiscono gli uomini.

Si tratta di un fenomeno sempre più rilevante: basti pensare al ruolo dirompente che sta iniziando a svolgere l'intelligenza artificiale nei processi di produzione. E siamo solo al principio di una evoluzione della storia che certamente ci riserverà moltissime novità che oggi è molto difficile prevedere.

Oggi siamo di fronte al rafforzarsi di quella «fine del lavoro», già descritta, efficacemente, alcuni decenni fa da Jeremy Rifkin, in un celebre libro dedicato all'argomento⁴⁰, che ben delineava, già nel 1995, le «sorti del lavoro» (per usare l'efficace espressione crociana) nel «tecno-paradiso (*techno-paradise*)» che (allora soltanto auspicato dai «guru dell'alta tecnologia (*high-tech savants*)»⁴¹), oggi, è sempre più reale, anche perché (soprattutto, dopo i recenti risultati delle elezioni presidenziali degli Stati Uniti), i «Signori dell'alta tecnologia» sono in grado di renderlo effettivo, utilizzando direttamente i poteri dei governi e tutti gli strumenti di cui possono disporre gli Stati capitalistamente più avanzati.

Ora il punto da tenere presente è il seguente: se il «dardo» individuato da Marx viene identificato con la scoperta che il neovalore, ossia il «prodotto netto» (=plusprodotto), è generato solo dal lavoro vivo, allora dobbiamo constatare che, in una società dove il lavoro vivo è sempre meno rilevante, quel dardo *non sarebbe in grado di ferire più molto*.

Anzi, possiamo aggiungere: *quel «dardo»* (cioè la teoria del plusvalore intesa come teoria fondata sulla teoria generale secondo cui è sempre e soltanto il *lavoro vivo* a generare neovalore, cioè neo-ricchezza) *non ferirà più affatto, se, un giorno, l'attività industriale verrà affidata totalmente alle macchine e all'intelligenza artificiale*.

Quel giorno, oggi, d'altronde, non pare poi così lontano.

Ben diversamente stanno le cose se si segue l'indicazione di Croce e *non* si fa dipendere la forza del «dardo» marxiano, *non* si fa dipendere la forza della critica di Marx al capitalismo, dalla teoria del valore = lavoro *vivo*, *ma dalla comparazione* che evidenzia che, se il capitale è *autonomo*, se il capitale *non* è nelle mani dei lavoratori, il plusprodotto finirà inevitabilmente nelle mani del capitale, ovvero si trasformerà inevitabilmente in nuovi profitti.

Questo è ciò che sta, di fatto, accadendo oggi.

La diminuzione del peso della forza lavoro all'interno dei processi produttivi (ossia il *progresso tecnico*) sta generando, a differenza di quanto affermato da molti marxisti ortodossi e dalla stessa teoria della caduta tendenziale del saggio del profitto, non una diminuzione del plusvalore, dei profitti e del «prodotto netto», ma un loro aumento⁴².

La ricchezza, oggi divenuta sempre più autonoma rispetto agli uomini-lavoratori (la ricchezza divenuta sempre più impersonale), accresce sempre di più se stessa generando nuovi profitti e facendo sempre meno uso della merce di cui sono proprietari i lavoratori.

Così, la struttura fondamentale del capitalismo pare, oggi, mostrarsi in modo più chiaro che in passato.

Tale struttura è (ed è questo, a mio avviso, il nucleo essenziale delle indagini che si

⁴⁰ Rifkin (1995).

⁴¹ Ivi, p. 287; cfr. ed. it., p. 416.

⁴² Riguardo a questi temi rinvio a quanto ho già osservato in Tuozzolo (2020d), pp. 343 e ss.

leggono in *Das Kapital*, ben evidenziato dal modo crociano di concepire il «dardo» di Marx) *l'autonomizzarsi della ricchezza rispetto agli uomini* (ed, in primo luogo, rispetto agli «uomini che lavorano», a ciò che il movimento socialista ha chiamato: la classe operaia).

La lettura crociana di Marx, di fatto, pone l'accento su questo punto: sulla separazione fra gli uomini-lavoratori e il capitale. Leggendo il marxismo come «economia sociologica comparativa», Croce evidenzia che è *questa separazione* (ossia il fatto che il capitale è «appropriato»⁴³) la causa della «sfortuna»⁴⁴ che colpisce i lavoratori nella società capitalistica.

Capitale «appropriato», ovvero proprietà privata dei mezzi di produzione, significa che il capitale, la ricchezza, non è nelle mani degli uomini-lavoratori.

Croce, figlio del tempo del capitalismo industriale, individua (correttamente) nei borghesi i soggetti proprietari della ricchezza: a suo avviso sono le loro mani a possedere la ricchezza, che nella società capitalistica, a differenza che nella «società lavoratrice tipica», non è nelle mani dei lavoratori. Ma, il suo invito a concentrarci sul fatto che il capitalismo è *essenzialmente* il luogo in cui «la ricchezza, non è nelle mani degli uomini che lavorano», ci spinge a costatare, oggi, qualcosa in più. Ovvero ci spinge a rilevare che nel mondo contemporaneo la ricchezza non è più, prevalentemente, nelle mani della borghesia, dei padroni borghesi, e ciò perché, come d'altronde aveva ben visto già Marx (in alcune pagine del terzo volume del *Capitale*), il capitalismo più avanzato, quello finanziario, fa scomparire la figura del «capitalista realmente operante (*wirklich fungierend*)»⁴⁵.

Oggi, quindi, non possiamo non rilevare che, separata dagli uomini-lavoratori la ricchezza, ormai è sempre più separata anche dai padroni borghesi e si rende sempre più esplicitamente autonoma da ogni uomo. La ricchezza appare come Marx l'aveva ben descritta in *Das Kapital*: come una entità *astratta*; astratta, ovvero *aliena*, rispetto ad ogni elemento umano. Tale è oggi il capitale nelle mani dei nuovi funzionari del suo auto-accrescimento: i *managers*. Nelle loro mani, oggi, anche grazie a processi produttivi sempre più basati su una frenata automazione, la ricchezza mostra pienamente la sua capacità di rendersi separata ed autonoma.

Come si è visto nel presente saggio, le tesi di Benedetto Croce sul paragone ellittico ci insegnano a prestare attenzione al fatto che è questo suo divenir *separato Soggetto del processo produttivo* ciò che consente alla ricchezza di continuare ad impossessarsi del *plus*.

La lettura crociana di Marx ci insegna che, a prescindere dalla risposta che possiamo dare alla questione dell'«origine» del *plus*, il «prodotto netto» di cui ci parla Sraffa, in una società capitalistica, finisce inevitabilmente nelle mani del capitale. Ed a ciò dobbiamo aggiungere la costatazione del fatto che il capitale, in quanto è per definizione «ricchezza al servizio del proprio accrescersi», per sua natura si disinteressa dei bisogni degli uomini, del pianeta, dell'ambiente, e di ogni altro ente, puntando, appunto, esclusivamente, al proprio infinito auto-accrescimento.

Riguardo a ciò, va, infine, rilevato che *il realizzarsi di questo processo nel campo della produzione* (del realizzarsi del processo di acquisizione di sempre più «prodotto netto», grazie all'introduzione di macchine sempre più intelligenti nel processo produttivo) è reso possibile, nel mondo contemporaneo, dal realizzarsi di politiche consumistiche, volute (e realizzate, anche direttamente, con il varo di consistenti spese pubbliche) dai governi, che spingono tutti (cittadini privati, imprese ed enti pubblici) a comprare a debito.

Ciò fa nascere, a mio avviso, il secondo modo attraverso il quale il capitale autonomo-impersonale costringe gli uomini a trasferire ricchezza nelle sue mani; un modo che riguarda sia (a) uomini lavoratori (i quali sono proprietari, come sottolineava Marx, di una

⁴³ Per la interpretazione, pp. 2 e 11; cfr. sopra n. 25.

⁴⁴ Nell'usare il termine «sfortuna» per indicare la condizione del lavoratore intendo, ovviamente, richiamare la tesi di Marx che parla, esplicitamente, della «fortuna (*Glück*)» del capitalista (*Werke*, Bd. 23, p. 208; cfr. IC, I, p. 228) per indicare il fatto che il sistema capitalistico *implica inevitabilmente* che il capitalista si trovi nella condizione di ottenere gratuitamente dal lavoratore una certa quantità di pluslavoro=pluvalore.

⁴⁵ *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518.

sola merce: la forza lavoro) sia (b) uomini non lavoratori (gli uomini proprietari di una qualche merce diversa dalla forza lavoro; ad esempio gli anziani di oggi senza reddito, ma proprietari di casa). È questo il modo di trasferimento di ricchezza *dall'uomo al Dio-capitale*, tipico del capitalismo contemporaneo, ovvero del capitalismo finanziario *usuraio*⁴⁶ (mentre, il modo tipico del trasferimento di ricchezza dall'uomo al Dio-capitale nel capitalismo *industriale* è quel trasferimento di plusvalore realizzato nel processo produttivo efficacemente descritto, a suo tempo, da Marx). Il (II) “nuovo” *modo di trasferimento*⁴⁷ (che si affianca al vecchio, e oggi convive con esso; in quanto il modo di produzione capitalistico-industriale descritto da Marx è il modo di produzione che caratterizza, ancor oggi, *tutti* i processi produttivi, anche i processi produttivi delle merci finanziarie⁴⁸) non si realizza, a differenza del (I) “vecchio”, attraverso il processo produttivo: esso è, piuttosto, reso possibile dalla necessità degli uomini di consumare.

Il rapporto fra uomo e capitale (resosi ormai sempre più autonomo e impersonale) nel (I) “vecchio” *modo di trasferimento* aveva come protagonista *l'uomo in quanto essere bisognoso di vendere la propria forza lavoro* al fine di ottenere il necessario per sopravvivere. Ora, invece, nel (II) “nuovo” modo di trasferimento, l'uomo (spesso anche in virtù del fatto che il necessario per sopravvivere gli è sempre meno garantito dalla vendita della propria forza-lavoro; e, ciò, in seguito al diffuso fenomeno della progressiva riduzione dei redditi da lavoro, in particolare nelle aree del mondo più capitalisticamente sviluppate) diviene protagonista *in quanto essere che ha bisogno di consumare*. La ricchezza (il capitale) riesce ad auto-accrecersi a partire dal bisogno umano di consumare: gli uomini, per poter consumare, prendono denaro a prestito e lo fanno cedendo al capitale *parte di ciò che hanno*⁴⁹.

Guardando il (II) “nuovo” modo di trasferimento di ricchezza dagli uomini al capitale (il modo tipico del capitalismo *usuraio* contemporaneo) risulta immediatamente evidente che il trasferimento è il risultato della capacità della *ricchezza accumulata divenuta autonoma* di auto-accrecersi attraverso un contratto stipulato con gli uomini, un contratto che determina il trasferimento di ricchezza, trasferimento che gli uomini accettano perché il capitale è la ricchezza che (essendo alcunché di «appropriato» di cui gli uomini non dispongono) si è, appunto, *autonomizzata*. Il contratto coincide, in questo caso, con l'ipoteca iscritta su una qualche ricchezza che è ancora di proprietà degli uomini, e che non è (ancora) capitale.

Nel caso del (I) “vecchio” modo di trasferimento il contratto è, invece, un contratto di lavoro, che definisce il prezzo al quale la merce forza-lavoro viene venduta.

Ora, in entrambi i casi, è il fatto che «*la ricchezza sia separata dagli uomini*» che consente (ed, in fondo, impone) alla ricchezza di porre in essere un processo di auto-accrecimento

⁴⁶ Sulle caratteristiche dell'odierno “capitalismo usuraio” e sulle differenze con il capitalismo industriale, cfr. quanto già osservato, fra l'altro, in Tuozzolo (2015), (2014a), (2014b). Su questi temi cfr. il recente studio di Fusaro (2025).

⁴⁷ Che, in verità, non è affatto *nuovo*, perché l'*usura* (ovvero il far soldi a partire dal fatto che l'altro è costretto a chiedere denaro in prestito) è tutt'altro che un fenomeno nuovo. Ad esser precisi, dunque, la novità non sta nel fatto che il (II) trasferimento di nuova ricchezza al capitale *mediante il debito* si realizza oggi, e non si realizzava mai nel passato. La novità sta, piuttosto, nel fatto che solo oggi (a partire dagli anni Ottanta del '900) *il capitalismo è entrato in una fase nella quale l'economia è prevalentemente fondata sul debito* (pubblico e privato), il settore prevalente non è l'industria ma la finanza, *il prestar denaro non è più una attività secondaria (ausiliaria) rispetto al processo produttivo*, e, dunque, il (II) trasferimento di nuova ricchezza al capitale mediante la restituzione di debiti è divenuto *il fenomeno centrale del nuovo sistema capitalistico*.

⁴⁸ Anche la produzione di merci finanziarie è, infatti, produzione di merci a mezzo di merci (è produzione di merci finanziarie per mezzo di merci finanziarie); sul punto rinvio al par. 4 di Tuozzolo (2013).

⁴⁹ Come detto ciò riguarda sia (a) gli uomini lavoratori che (non avendo altra merce da cedere) cedono, per poter sostenere i propri consumi, la propria *forza-lavoro futura* (ovvero ipotecano parte del ricavato della futura vendita della propria forza lavoro: ipotecano parte dei loro futuri salari o stipendi), sia (b) i non lavoratori, che “ipotecano” le ricchezze che hanno per poter garantirsi adeguati consumi (ad. es., come già accennato, questo è il caso oggi di molti anziani proprietari di case che ottengono prestiti offrendo in garanzia, o cedendo, la nuda proprietà della propria abitazione).

che va a scapito della ricchezza degli uomini [ricchezza umana costituita, in un caso, dalla (I) forza-lavoro *viva* e presente; nell'altro (II) da qualsiasi altra proprietà ancora in mano agli uomini, ad es., (a) la forza lavoro *futura*, o (b) una casa di un anziano che non ha da vendere forza-lavoro, né presente, né futura].

Croce, come è stato rilevato sopra nel par. 1 (a partire da una riflessione che tiene presente la teoria del «*plus*» di Piero Sraffa), ha, in sostanza, formulando le tesi sul paragone ellittico, il *merito* di aver individuato *a fondamento del (I) «vecchio» modo* in cui si realizza il trasferimento di valore dagli uomini concreti alla ricchezza-capitale *il fenomeno dell'essersi resa autonoma della ricchezza*, ossia *il fenomeno del capitale «appropriato»*.

Con ciò, come rilevato nelle considerazioni svolte, in riferimento al finanzcapitalismo, nell'ultima parte del presente saggio, egli ci ha fornito gli strumenti per meglio comprendere il funzionamento del (II) «nuovo» modo in cui si realizza il trasferimento di valore dagli uomini al capitale (sempre più astratto ed impersonale) nel mondo economico contemporaneo che trasforma ogni giorno di più gli uomini in una «razza di debitori» (come osserva Bauman portando la nostra attenzione sul fenomeno dell'indebitamento globale)⁵⁰.

Dunque, la riflessione crociana volta a contestare le tesi di Böhm-Bawerk mostra di esser di grande attualità perché, non solo in riferimento al (I) «vecchio» capitalismo industriale, ma anche in riferimento al (II) «nuovo» capitalismo usuraio, risulta capace di dare nuovo vigore al «dardo» scagliato, a suo tempo, da Karl Marx in difesa degli uomini e contro il Dio-denaro.

Prestando attenzione al fatto che quel «dardo» non è fondato sugli automatismi della legge economica *pura* «valore=lavoro vivo», ma sulla riflessione economico-sociologica concreta riguardo la *distribuzione* di ciò che Sraffa chiamerà «prodotto netto» (= plusprodotto), Croce, di fatto, compie, nel maggio 1896, il primo passo contro l'idea che vi possa essere, come osserva Tom Rockmore, una «economic solution to Rousseau's problem» (ossia del problema della «origin of social inequality»)⁵¹. Il secondo passo sulla via della contestazione di una *soluzione puramente economica dei problemi dell'umanità* Croce lo compirà nel 1899, contestando la legge della caduta tendenziale del saggio del profitto⁵².

Bibliografia

Sigle

a) Opere di B. Croce

Mat900: *Materialismo storico ed economia marxistica. Saggi critici*, Remo Sandron, Milano-Palermo 1900.

Loria: *Le teorie storiche del prof. Loria*, R. Tipografia Francesco Giannini & Figli, Napoli 1897 (già in traduzione francese in *Le Devenir Social*, II, 1896, pp. 881-905, con il titolo: «Les théories historiques de M. Loria»).

MseEm: *Materialismo storico ed economia marxistica*, a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi, nota al testo di P. Craveri, 2 vol., Bibliopolis, Napoli 2001.

Per la interpretazione: Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo. Memoria letta all'accademia Pontaniana nella tornata del 21 novembre 1897 dal socio residente Benedetto Croce, Stab. Tipografico della R. Università, Napoli 1897 (estratto dal volume XXVII degli *Atti dell'Accademia Pontaniana*); ed. francese: «Essai d'interprétation et de critique de quelques concepts du marxisme», in *Le Devenir Social*, 1898, pp. 97-126 e 233-50.

⁵⁰ Bauman (2009), p. 14.

⁵¹ Cfr. il saggio di Rockmore (*Some Remarks on Rousseau, Marx, Croce and Marxism*) pubblicato nel presente fascicolo.

⁵² Croce (1899). Sul punto cfr. Tuozzolo (2020c) e Rockmore (2022).

Sulla concezione: Sulla concezione materialistica della storia, Tipografia della Regia Università, Napoli 1896 (estratto dal vol. XXVI degli *Atti dell'Accademia Pontaniana*).

b) Altre opere

C: Antonio Labriola, *Carteggio*, 5 voll., a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2000 e ss.
LaBC: Antonio Labriola, *Lettere a Benedetto Croce 1885-1904*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1975.

Le Capital: K. Marx, *Le Capital*, traduction de M.J. Roy, entièrement révisée par l'auteur Auteur, M. Lachâtre, Paris 1872,

IC: K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1980.

Werke: K. Marx-F. Engels, *Werke* (MEW), Dietz:

Bd. 23: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Erster Band, Berlin 1962.

Bd. 25: *Das Kapital Kritik der politischen Ökonomie*, Dritter Band, Berlin 1964.

Basile, L. (2018), *Croce e la revisione del marxismo. Antologia di testi critici*, Inschibbolleth, Roma.

Bauman, Z. (2009), *Capitalismo parassitario*, trad. it. di F. Galimberti, a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari.

Bellanca, N. (1997), *Economia politica e marxismo in Italia. Problemi teorici e nodi storiografici*, Unicopli, Milano.

Böhm-Bawerk, E. R. (1896), *Zum Abschluss des Marxschen Systems*, in Freiherrn von Boenigk, O. (ed.), *Festgaben für Karl Knies*, Haering, Berlin.

Cotroneo G. (2016), *Croce, il liberalismo e l'oblio del "Marx possibile"*, in C. Tuozzolo (ed.), *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma, pp. 139 e ss.

Croce, B., Tuozzolo, C. (2024), *Il materialismo storico*, Aracne, Roma.

Croce, B. (1899), *Una obiezione alla legge marxista della caduta del saggio del profitto*, Stab. Tipografico della Regia Università, Napoli.

Craveri, P. (2020), *Genesi e sviluppo della raccolta di saggi di Benedetto Croce su Materialismo storico ed economia marxistica*, in C. Tuozzolo (ed.), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, Aracne, Roma, pp. 291-237.

Della Pelle, P. (2018) (ed.), V. Pareto, *Introduction a Le Capital. Edizione critica con il testo a fronte e le risposte di Turati, Bissolati, Guindani e Lafargue*, Aracne, Roma.

Della Pelle, P. (2022) *Croce e Pareto. Sulla scienza sociale (1891-1897)*, Mimesis, Milano.

Fusaro, D. (2025), *Marx a Wall Street. Il capitalismo finanziario e le sue truffe*, Mondadori, Milano.

Giasi, F., Musté, M. (2020), *Marx in Italia*, Treccani, Roma.

Giordano, G. (2022), "Benedetto Croce: il dialogo con Marx 1895-1900", *Il Pensiero Italiano. Rivista di Studi Filosofici*, vol. 3, pp. 41-65; poi in Id., *Benedetto Croce*, Le Lettere, Firenze 2024, pp. 115-140.

Griffo, M. (ed.) (2004), *Croce e il marxismo un secolo dopo*, Editoriale Scientifica, Napoli.

Musté, M. (2018), *Marxismo e filosofia della prassi. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma.

Napoleoni, C. (1985), *Discorso sull'economia politica*, Boringhieri, Torino.

Pantaleoni, M. (1970 [1894]), *Principii di economia pura*, Barbera, CEDAM, Padova.

Pareto, V. (1893), *Introduction*, in K. Marx, *Le capital*, F. Alcan, Paris.

Paolozzi, E. (2020), *Benedetto Croce interprete di Marx*, in C. Tuozzolo (ed.), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, Aracne, Roma, pp. 329-342.

Petruciani, S. (2016), *Appunti su Marx e Croce. Materialismo storico, etica e teoria del valore*, in C. Tuozzolo (ed.), *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma, pp. 175 e ss.

Reale, M. (2004), *Introduzione alla lettura crociana della teoria del valore di Marx. Questioni di metodo*, in M. Griffo (ed.), *Croce e il marxismo*, Editoriale Scientifica, Napoli.

- Rifkin, J. (1995), *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, G.P. Putnam's sons, New York; trad. it. a cura di P. Canton, *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post mercato*, Baldini e Castoldi, Milano 1995 (poi in Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2007).
- Sraffa, P. (1960), *Produzione di merci a mezzo di merci*, Einaudi, Torino.
- Rockmore, T. (2016), *Cosa è vivo e cosa è morto del Marx di Croce*, in C. Tuozzolo (ed.), *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma, pp. 155 e ss.
- Rockmore, T. (2022), *Alcune considerazioni su Marx, Croce e il marxismo italiano*, in C. Tuozzolo (a cura di), *Sul Marx in Italia*, Mimesis, Milano, pp. 73 e ss.
- Tuozzolo, C. (2008), *«Marx Possibile». Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897*, Franco Angeli, Milano.
- Tuozzolo, C. (2011), *Scienze storico-sociali e riferimento ai valori: Croce, il paragone ellittico e il futuro del sogno socialista*, in D. Bosco, R. Garaventa, L. Gentile, C. Tuozzolo (ed.), *Logica Ontologia ed Etica. Studi in onore di Raffaele Ciafardone*, Franco Angeli, Milano, pp. 572-589.
- Tuozzolo, C. (2013), *«Alienazione come pluslavoro nel capitalismo finanziario-usuraio. Sraffa, Napoleoni e Marx»*, *Giornale Critico di Storia delle Idee*, vol. 9, pp. 205-230, <http://www.giornalecritico.it>.
- Tuozzolo, C. (2014a), *«Produrre infinito, fine del lavoro e crisi della proprietà personale nella società dominata dai 'troppo grandi'»*, *Paradigmi. Rivista di Critica Filosofica*, vol. 32, pp. 51-74.
- Tuozzolo, C. (2014b), *Repubblica: lavoro, decrescita o finanza? Marx e il capitalismo della rendita finanziaria*, in M. Failla e G. Marramao (ed.), *Civitas augescens. Includere e comparare nell'Europa di oggi*, Firenze, Olschki.
- Tuozzolo, C. (2015), *Il dominio usuraio del «capitale sugli uomini»: B. Croce e K. Marx*, in P. Di Giovanni (ed.), *Le filosofie del Mediterraneo e della Magna Grecia*, Franco Angeli, Milano, pp. 138-171.
- Tuozzolo C. (2016a), *«Il materialismo storico oggi. Ripartire dal giovane Benedetto Croce?»*, *Materialismo Storico*, vol. 1, pp. 42-74, <http://ojs.uniurb.it/index.php/materialismostorico/article/view/601/553>.
- Tuozzolo, C. (2016b), *Idealtipo, valore e plusvalore. Le idee di Weber nel «paragone ellittico» del giovane Croce*, in C. Tuozzolo (ed.), *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma, pp. 197-242.
- Tuozzolo C. (2018), *Un aspetto dell'incidenza dell'Introduction di Pareto sul «paragone ellittico» di Benedetto Croce*, in P. Della Pelle (ed.), *Introduction a Le Capital. Edizione critica con il testo a fronte e le risposte di Turati, Bissolati, Guindani e Lafargue*, Aracne, Roma 2018, pp. 293-306.
- Tuozzolo, C. (2020a), *Croce, l'economia e i problemi della «fine» del lavoro (del profitto, del plusvalore, dell'utile) e del capitalismo*, in C. Tuozzolo (ed.), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, Aracne, Roma, pp. 263-290.
- Tuozzolo, C. (2020b), *Progresso tecnico e fine del lavoro in Marx*, in *Croce e nel finanzia-capitalismo*, in C. Tuozzolo (ed.), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, Aracne, Roma, pp. 343-364.
- Tuozzolo, C. (2020c), *Il «minor lavoro» e l'obiezione del Croce del maggio 1899 alla legge della caduta del saggio del profitto*, in C. Tuozzolo (ed.), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, Aracne, Roma, pp. 365-378.
- Tuozzolo, C. (2020d), *Progresso tecnico, «minor lavoro» e sorti del profitto nel capitalismo contemporaneo*, in C. Tuozzolo (ed.), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, Aracne, Roma, pp. 379-414.
- Tuozzolo C. (2020e), *Marx in Italia, «filosofia della prassi» e del lavoro*, in C. Tuozzolo (ed.), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, Aracne, Roma pp. 11-42.
- Vacca, G. (2016), *Il Marx di Croce e quello di Gentile*, in M. Ciliberto (ed.), *Croce e Gentile*, Treccani, Roma, pp. 60 e ss.

- Visentin, M. (2004) *Benedetto Croce: la riflessione su Marx e l'organizzazione categoriale dell'utile*, in M. Griffo (ed.), *Croce e il marxismo un secolo dopo*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- Visentin, M. (2020), *Umanesimo e plusvalore. La scienza critica dell'economia tra istanza morale (Marx) e giustificazione storica (Croce)*, in C. Tuozzolo (ed.), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, Aracne, Roma, pp. 415-444.

Abstract: *Marx, Utopia, Transition*

History of utopia shows that this notion points out the positive side of a transition program as a social imagination of a possible different and better society based on the criticism of the present one. This article reconstructs the position of Marx in this history through a recognition of the places in his works where he outlines the future society as a reign of freedom without alienation. This idea has been inherited by Western Marxism.

Keywords: Alienation, Communism, Freedom, Marx, Utopia

1. Introduzione

Una nota e consolidata tradizione interpretativa vuole che la grande innovazione introdotta da Marx nel pensiero socialista sia consistita nel passaggio da una concezione utopistica di esso, basata su teorie filosofiche, ad una concezione scientifica, basata sullo studio oggettivo della società. Ma che cos'è propriamente l'utopia? Essa è stata recentemente identificata con la tendenza dell'uomo a progettare la propria esistenza e, all'interno di essa, una società giusta¹. Si tratta di una definizione corretta ma generica, che finisce col comprendere fenomeni troppo eterogenei, dai miti delle origini al moderno ecologismo. Più opportunamente Karl Mannheim, in un'opera che è ormai un classico su questo tema, ha ristretto il campo di questo concetto vedendo nelle utopie «idee [...] trascendenti una situazione data, le quali hanno comunque un effetto nella trasformazione dell'ordine sociale esistente»², ed indicando le loro caratteristiche nel richiamo a valori che chiedono di essere realizzati, nell'indicazione di gruppi sociali che li realizzino e nella coscienza che ogni epoca produce questi valori come espressione di tendenze non ancora soddisfatte.

Questa definizione esclude sia le immagini cupe che dell'utopia ha dato tutta una letteratura, da London a Orwell a Huxley, che ha visto in essa un mondo di oppressione e controllo totale dell'individuo, sia quelli che sono stati chiamati gli archetipi di essa, da Platone al millenarismo medievale e luterano³, sia progetti come quelli di Campanella o Bacone, che hanno un valore poco più che letterario e senza attinenza col loro tempo⁴. L'utopia è invece «immaginazione sociale» che «sposta i limiti stessi di ciò che viene accettato come possibile»⁵, irrompendo nella storia e imprimendole un nuovo inizio. Come tale essa è connessa all'idea di progresso e quindi è un fenomeno della modernità, di cui costituisce quello che Habermas ha chiamato il contenuto normativo o la promessa non mantenuta, cioè «la prospettiva di una prassi autocosciente, nella quale l'autodeterminazione solidale di tutti dovrebbe potersi collegare con l'autentica autodeterminazione di ciascun singolo»⁶, è la *pars costruens* di un progetto di transizione di cui indica il *terminus ad quem* e la cui *pars destruens* è la critica della società presente come *terminus a quo* della transizione stessa.

* Università della Calabria.

¹ Cfr. Quarta (2015), p. 51.

² Mannheim (1974), p. 225.

³ Cfr. Comparato (2005), pp. 13-44.

⁴ Cfr. Mumford (1997), pp. 65-67.

⁵ Baczko (1979), p. 6.

⁶ Cfr. Habermas (1987), p. 337.

2. Breve storia dell'utopia

Questo modello dell'utopia si ritrova già nell'opera che ha introdotto questo termine nella storia delle idee e nel lessico della politica: quella di Tommaso Moro. La struttura del libro è nota: è il resoconto del viaggio di Raffaele Iltodeo nell'isola di Utopia e dei costumi e delle leggi degli abitanti di essa. Il racconto ha tuttavia una struttura bipolare, poiché parte dalla critica della società contemporanea e in contrapposizione ad essa costruisce l'immagine della forma ideale di repubblica. Moro sintetizza i mali di cui soffre l'Inghilterra del suo tempo nella forbice tra «la malvagia avarizia di pochi senza coscienza»⁷ e la massa della povertà che egli imputa alla proprietà privata che genera ingiustizia e lavoro inutile «a servizio soltanto del lusso e del capriccio»⁸. Invece in Utopia «il primo e principale problema è in che cosa la felicità umana consiste»⁹, cioè in una vita virtuosa conforme a natura che a sua volta consiste nell'«aiutarsi l'un l'altro per una vita più lieta»¹⁰. Sulla base di questi principi in Utopia non c'è proprietà privata ma «tutto è in comune»¹¹, «la distribuzione dei beni non vi è fatta con gretto malanimo, nessuno vi è povero»¹², perché a ciascuno è garantita la soddisfazione dei suoi bisogni naturali, a tutti sono assegnati lavori utili in modo da ridurre il tempo di lavoro necessario a soddisfare i bisogni di ciascuno e da destinare il tempo libero o ad attività di pubblica utilità o «al piacere di ognuno [...] perché [...] lo spenda bene, secondo i suoi gusti, in qualche occupazione prediletta»¹³, come gli studi letterari. Sul piano dell'organizzazione politica poi Moro pensa a magistrature elettive e a termine, il cui compito è soprattutto la sorveglianza, poiché la difesa dell'eguaglianza e il terrore del ritorno di forme di inerzia sono spinti da Moro fino a postulare una rigida regolamentazione della vita di ciascuno che investe anche gli ambiti privati come il matrimonio, l'alimentazione, l'abbigliamento.

Con questa immagine della società ideale Moro ha fornito gli elementi del modello dell'utopia a tutto il pensiero successivo. I due secoli che seguono la sua opera vedono infatti un grande sviluppo della letteratura utopistica, soprattutto nella forma, da lui stesso inaugurata e più adatta al clima politico dell'età dell'assolutismo, del viaggio immaginario e dell'incontro con civiltà diverse, come gli Uroni di Lahontan o i Sevarambi di Veiras d'Allais, nella quale si è voluta vedere piuttosto una fuga che scaturisce dal pessimismo verso la possibilità di cambiare il mondo¹⁴. Ma con l'Illuminismo questo genere letterario si esaurisce e l'utopia cambia statuto passando dalla descrizione romanzata di una società radicalmente diversa ad «un pensiero sistematico che, partendo dall'analisi della realtà, offre alla stessa una possibilità di rinnovamento pratico»¹⁵. La progettazione utopica tende a diventare proposta politica, e quindi base per una riforma dello stato e per una nuova legislazione sociale, e gli utopisti da «illusi ricercatori di perfezione» diventano «degli studiosi analitici della realtà sociale, nella quale colgono la non corrispondenza tra fatti e postulati enunciati»¹⁶. Questo mutamento di stile e di prospettiva raggiunge la sua forma più compiuta in Mably e in Morelly.

⁷ Moro (1971), p. 44.

⁸ Ivi, p. 84.

⁹ Ivi, p. 101.

¹⁰ Ivi, p. 103.

¹¹ Ivi, p. 66.

¹² Ivi, p. 148.

¹³ Ivi, p. 82.

¹⁴ Baczkó parla a questo proposito di un «altrove dell'utopia» come «luogo inesistente abitato da esuli della nostra società, che vivono un tempo loro proprio, una storia che non s'innesta nella nostra» (Baczkó, 1979, p. 451), e Comparato di scetticismo nei confronti della vita sociale che caratterizza tutta l'epoca barocca ed è il riflesso dell'assolutismo che impronta la politica di quel periodo (cfr. Comparato, 2005, pp. 115-131).

¹⁵ Rota Ghibaudi (1987), p. 8.

¹⁶ Ivi, p. 20. Il nesso tra Illuminismo e utopia è evidenziato naturalmente da Baczkó, ma cfr. anche Bartolommei (1978), che parla di «circolarità tra utopia e *philosophie*» (p. 86). Di parere opposto è invece Bernardi (1974), che parla anzi di «frattura tra *philosophie* e utopia», poiché quest'ultima «si rivela estranea agli indirizzi politici, ai modelli culturali e agli obiettivi del movimento dei lumi» (p. 37) rimanendo su un piano moralistico.

In entrambi l'utopia si configura infatti come un progetto costituzionale e legislativo basato sulla natura, che ha creato gli uomini «perfettamente eguali [...] e perfettamente liberi» e ha dato loro «una sola legge: quella di lavorare alla nostra felicità»¹⁷. Ma le istituzioni hanno corrotto gli uomini dividendo il campo produttivo dei suoi beni e così diffondendo l'avarizia e l'ineguaglianza. Di qui la condanna di entrambi della proprietà privata ritenuta «la fonte maggiore di tutte le disgrazie che affliggono l'umanità»¹⁸, la necessità della comunità dei beni e la proposta di leggi che impediscano la formazione di grandi fortune¹⁹, e l'esigenza dell'abolizione del commercio²⁰ e di una distribuzione proporzionale del lavoro tra i membri della società che riduca il peso di esso²¹. E mentre Morelly si spinge a formulare un rigoroso codice di leggi che regolamentino ogni aspetto della vita, Mably esclude che queste leggi possano essere introdotte con «rimedi violenti», come una rivoluzione, e preferisce «un regime dolce»²², cioè una riforma progressiva delle istituzioni, che porti ad una repubblica incentrata sul potere legislativo. Nell'abate Meslier poi questi temi vengono convogliati in un'invettiva contro la miseria delle masse e la disparità delle condizioni sociali, alle quali Meslier contrappone l'ideale del cristianesimo delle origini di una comunità dell'eguaglianza e della fraternità²³ i cui membri vivono «pacificamente e comunitariamente insieme [...] dedicandosi tutti nella stessa misura [...] al progresso e alla conservazione del bene di tutti»²⁴.

Ma con Meslier il popolo entra ormai sulla scena dell'utopia e se ne impadronisce, e l'evoluzione di essa sfocia nella rivoluzione francese, alla quale la tradizione utopica fornisce un contenuto nel pensiero dei giacobini. Partiti anch'essi dal presupposto che «l'uomo è nato per la felicità e per la libertà: e tuttavia egli è dappertutto schiavo e infelice», e che «i mali della società non provengono mai dal popolo, bensì dal governo»²⁵, i giacobini giungono a teorizzare un «diritto di insurrezione»²⁶ che instauri uno stato democratico basato sulla virtù e sulla formazione morale dei cittadini²⁷, incentrato sul potere legislativo che in alcuni si spinge fino ad un regime assembleare²⁸, con un esercito popolare con ufficiali eletti a scadenza²⁹ e con leggi che limitino la proprietà privata alle necessità dell'esistenza in modo da garantire una «eguale ripartizione»³⁰. Questo programma, espressione di ceti rurali e artigiani, si radicalizza progressivamente passando da Saint-Just e Robespierre a Marat, agli «arrabbiati» e infine a Babeuf per diventare in quest'ultimo l'utopia socialista di una nuova classe creata dall'incipiente rivoluzione industriale: il proletariato.

La continuità di questo socialismo col pensiero giacobino e con la fase alta della rivoluzione francese, quella del 1793, è rimarcata soprattutto dalla corrente che in esso si richiama a Babeuf, secondo la quale la rivoluzione francese «ha posto delle basi da cui il popolo deve per forza trarre le conseguenze»³¹, ma tutte le correnti concordano sulla validità dei principi della rivoluzione francese e su una critica della società contemporanea

¹⁷ Mably (1961), p. 60.

¹⁸ Ivi, p. 130.

¹⁹ Cfr. ad es. Mably (1996), p. 31, dove Mably definisce la comunità dei beni «il vero ordine morale».

²⁰ Cfr. Morelly (1975), p. 175.

²¹ Cfr. ivi, p. 102.

²² Mably (1961), p. 176.

²³ Cfr. Meslier (1992), p. 150.

²⁴ Ivi, p. 141.

²⁵ Robespierre (1984b), pp. 127-128, e cfr. Marat (1977b), p. 63 e ivi p. 157.

²⁶ Robespierre (1984a), p. 94, ma cfr. anche Robespierre (1984c), p. 125, dove questo diritto è inserito in una proposta di dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, Marat (1977a), p. 34, e Varlet (1976b), p. 182.

²⁷ Cfr. Robespierre (1984c), p. 91, Saint-Just (1971b), p. 194.

²⁸ Cfr. Varlet (1976a), p. 153.

²⁹ Cfr. Saint-Just (1971a), p. 84 e Marat (1977b), pp. 93-94.

³⁰ Marat (1977c), p. 38, e cfr. Robespierre (1793a), p. 120 e Varlet (1976a), pp. 181-182.

³¹ Pillot (1966), p. 402. La principale di queste basi è l'idea di eguaglianza reale formulata dalla «sublime Montagna» (ivi, p. 403) e schiacciata dalla reazione termidoriana.

in quanto «in se stessa cattiva»³² e non perfezionabile in alcun modo, «profondo disordine» e «ribellione contro Dio»³³, a causa delle diseguaglianze tra ricchi e poveri che generano nuove forme di schiavitù³⁴. Tali diseguaglianze sono poi fatte risalire all'ineguale divisione del lavoro, al denaro e al sistema del profitto, infine alla libera concorrenza³⁵, e con questo si delinea già una critica del nascente modo di produzione capitalistico. A questo tutti contrappongono l'idea che lo scopo della società deve invece essere la felicità di tutti, che essa è resa possibile dalla libertà e dall'uguaglianza, e che sulla base di questi principi si deve costruire una nuova società che tutti definiscono ben organizzata, o perché, come in Saint-Simon, organizzata in modo razionale, o perché, come in Fourier, basata sulla socialità intrinseca alle passioni umane, o perché, come in Owen, basata sull'educazione morale degli uomini, e di cui alcuni vedono il modello nella comunità cristiana delle origini³⁶.

Questa società deve essere per tutti una comunità, cioè un'associazione basata sull'amore e sulla comunanza dei beni, che per alcuni deve consistere nell'abolizione della proprietà privata³⁷, per altri in una sua limitazione per legge che impedisca la formazione di grandi patrimoni³⁸. In questa società il lavoro deve trasformarsi in gioco e in piacere³⁹, e a questo scopo alcuni vedono utile lo sviluppo industriale e l'introduzione delle macchine⁴⁰. Sul metodo della transizione invece le strade si dividono tra chi pensa ad una transizione pacifica attraverso l'organizzazione e l'associazione dei lavoratori e il proselitismo⁴¹, e chi riscopre il giacobino diritto all'insurrezione ed il modello giacobino di stato come strumento per imporre i dovuti cambiamenti nella società⁴². Ma ormai questi teorici utopisti non sono più «persone a sé, indipendenti, che vissero e operarono in un mondo ideale loro proprio», ma portatori di «anticipazioni concrete [...] che avevano una ragione e una radice in quel tempo, nella società del primo grande sviluppo del capitalismo» e che «operarono per le loro cosiddette utopie, ebbero giornali, diressero associazioni operaie, [...] parteciparono a movimenti intellettuali e politici»⁴³. In questo contesto, in cui l'utopia diventa forza storica reale, si inserisce l'opera di Marx.

3. Marx

Come è stato giustamente notato, «Marx ed Engels conosceranno quasi tutti questi autori, li discuteranno nei loro primi scritti e, via via, in tutta la loro ampia produzione, li criticheranno, [...] ma ne accoglieranno l'essenza, come valido motivo di lotta per la classe operaia»⁴⁴, e, insieme ad essa, i motivi centrali della tradizione del pensiero utopistico, preoccupati piuttosto dell'influenza negativa che potevano esercitare sugli operai i vari, ambigui «profeti» come Kriege, Albrecht o Kuhlmann. In questa tradizione tuttavia Marx introduce tre importanti novità: innanzitutto ne sottrae i motivi ad ogni valutazione morale basata sulle leggi di natura o sulla conformità alla ragione per fornire loro una fondazione filosofica nell'essenza umana; in secondo luogo affida la loro realizzazione all'atto politico della rivoluzione e della presa del potere, ripreso dalla tradizione babouvista ed enfatizzato contro i progetti dei riformatori come Saint-Simon, Fourier e Owen e degli associazionisti

³² Considérant (1966), p. 172.

³³ Lamennais (1966), p. 376.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 369 e Cabet (1966), p. 479.

³⁵ Cfr. Weitling (1966), pp. 251 e ss. Blanc (1966), pp. 313 e ss.

³⁶ Cfr. ad es. Constant (1966), p. 521, o Esquiros (1966), pp. 510 e ss., o Cabet (1966), p. 480, o Weitling (1966), p. 297.

³⁷ Cfr. Weitling (1966), p. 289.

³⁸ Cfr. Laponneraye (1966), p. 154.

³⁹ Cfr. Fourier (1966), p. 101 e Weitling (1966), p. 257.

⁴⁰ Cfr. Fourier (1966), pp. 104 e ss.; Owen (1966), p. 209; Weitling (1966), p. 253; Blanc (1966), p. 339; Cabet (1966), p. 481; Dézamy (1966), p. 542.

⁴¹ Cfr. ad es. Considérant (1966), pp. 175 e ss.; Cabet (1966), pp. 482, 492, 497. A questi si deve aggiungere Proudhon.

⁴² Cfr. Laponneraye (1966), p. 159, Blanc (1966), pp. 352 e ss., e, naturalmente, Blanqui.

⁴³ Bravo (1966a), pp. 34-35. Su tutti questi pensatori cfr. Cole (1953).

⁴⁴ Bravo (1966a), p. 11.

come Cabet e Proudhon; infine rifiuta il volontarismo e le costruzioni a tavolino, che fanno della progettazione della società futura un esercizio letterario, a vantaggio di una conoscenza scientifica della realtà che lega la transizione a un nuovo ordine sociale allo sviluppo delle forze produttive. Se dunque, come voleva Engels, in Marx c'è un passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza, esso non si traduce in un'obliterazione dell'utopia, come dimostrano i molti accenni ad aspetti della società futura disseminati in tutta l'opera di Marx, ma piuttosto, come aveva acutamente sottolineato Ernst Bloch⁴⁵, in un'inversione delle proporzioni tra le due parti della teoria della transizione rispetto ai socialisti utopisti in forza della quale la critica della società presente si dilata rispetto all'immaginazione della società futura ma per rilanciarla ad un livello superiore e rifondarla più solidamente nella storia concreta e nelle possibilità reali da essa aperte.

Questa operazione si fonda su una trama di concetti filosofici, elaborati nel contesto dello hegelismo di sinistra, particolarmente di Feuerbach e del socialismo ad esso ispirato⁴⁶, che attraversa tutta l'opera di Marx e ruota intorno alla constatazione che «gli uomini cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza», e in questo modo a produrre «indirettamente la loro stessa vita materiale», per cui «ciò che essi sono coincide [...] con la loro produzione, tanto con ciò che producono quanto col modo come producono»⁴⁷. Questa definizione ha in Marx tre implicazioni: innanzitutto la rilevanza del lavoro, e in generale dell'economia nella vita umana, in secondo luogo il carattere storico dell'organizzazione della produzione, e infine la sua dimensione sociale. Perciò fin dagli *Annali franco-tedeschi* Marx può affermare, in polemica con Hegel, che l'essenza dell'uomo si trova nella società civile e non nello stato, nel *bourgeois* e non nel *citoyen*⁴⁸, poiché nella società civile essa appunto si manifesta nella sua attività produttiva, cioè nel lavoro. Di qui la necessità per Marx dello studio di quella scienza che studia appunto la produzione, le sue forme e i rapporti tra gli uomini nel lavoro: l'economia politica, che, secondo la sua nota affermazione, della società civile è appunto l'anatomia⁴⁹. L'approdo all'economia politica è dunque una conseguenza delle premesse antropologiche e filosofiche del lavoro di Marx.

Marx si dedica allo studio dell'economia politica a Parigi, nello stesso anno in cui vengono pubblicati gli *Annali*, il 1844, ma questo studio prende subito il taglio di un approccio critico a tutta l'economia politica come scienza improntato al metodo della demistificazione speculativa che Feuerbach aveva applicato alla religione. Questo taglio emerge nel risultato di questo primo studio, i *Manoscritti economico-filosofici* risalenti a quell'anno, e giunge alla conclusione, alla quale Marx rimarrà fedele per tutta la vita, che l'economia politica si basa sull'occultamento della presenza del lavoro umano vivo nella produzione e sulla riduzione di questa ad un rapporto tra cose, ad un processo naturale e non sociale. Questo occultamento rimanda all'alienazione del lavoratore che ha luogo nel processo lavorativo nelle condizioni della proprietà privata e della produzione di merci, cioè nel tipo di società civile denominata capitalismo.

Nei *Manoscritti* infatti Marx sostiene che nel processo lavorativo «il lavoro è esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e quindi nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega», si perde, perché «il lavoro non è suo proprio, ma di un altro [...], ed egli [...] non appartiene a se stesso, ma ad un altro»⁵⁰, sia perché il prodotto del suo lavoro in quanto merce si contrappone al lavoratore come un essere estraneo che esiste indipendentemente da lui, sia perché la sua stessa attività produttiva, o quella che in

⁴⁵ Cfr. Bloch (1994), p. 714.

⁴⁶ Cfr. Vaccaro (1981).

⁴⁷ Marx, Engels, (1971), pp. 8-9.

⁴⁸ Cfr. Marx (1965a), pp. 273-292.

⁴⁹ Cfr. Marx (1969a), p. 4. In queste stesse pagine Marx ricostruisce il suo percorso indicando proprio negli *Annali franco-tedeschi* il punto di partenza di esso, poiché lì «la mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato [...] hanno le loro radici [...] nei rapporti materiali dell'esistenza, il cui complesso viene abbracciato da Hegel [...] sotto il termine di "società civile"» (*ibidem*).

⁵⁰ Marx (1973a), pp. 74-75.

seguito Marx chiamerà la sua forza-lavoro, è stata venduta in cambio di un salario così che l'operaio stesso è diventato una merce. Questo tema del consolidarsi del nostro prodotto in un oggetto che sfugge al nostro controllo e nel quale sono sussunti non solo l'individuo ma tutti i rapporti sociali ritorna nell'*Ideologia tedesca*⁵¹, ed infine nel *Capitale* e nei lavori preparatori di esso. Qui infatti Marx ribadisce che «caratteristico del lavoro che crea valore di scambio è infine che il rapporto sociale delle persone si rappresenta per così dire rovesciato, cioè come rapporto sociale delle cose [...] Il valore di scambio è un rapporto fra persone [...] celato sotto il velo delle cose»⁵², nel quale la forza-lavoro, che è la «personalità vivente»⁵³ dell'uomo, viene acquistata come una merce qualsiasi ed incorporata al capitale come parte di esso, appunto come capitale variabile, per diventare il vero fattore della valorizzazione del capitale. Questa appropriazione del lavoro vivo da parte del capitale raggiunge il suo culmine e la sua sanzione finale con l'introduzione delle macchine nel ciclo produttivo, poiché con essa «il lavoro oggettivato si contrappone al lavoro vivo nello stesso processo di lavoro, come quel potere che lo domina e in cui il capitale stesso consiste»⁵⁴, in un rapporto in cui «l'accento cade non sul fatto che l'enorme potere oggettivo [...] sia oggettivato, ma sul fatto che sia alienato, espropriato, estraniato, che appartenga non all'operaio, ma alle condizioni di produzione personificate, ossia al capitale»⁵⁵, e che in esso «la svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto diretto con la valorizzazione del mondo delle cose»⁵⁶ e l'operaio si sente fuori di sé. Da questo carattere del rapporto di produzione capitalistico Marx, con una procedura che era stata tipica degli utopisti prima di lui, trae gli spunti che costituiscono il versante più propriamente utopico, cioè progettuale, del suo pensiero e per un confronto con i socialisti utopisti.

Il giudizio di Marx su questi teorici del socialismo attraverso tutta la sua opera appare piuttosto articolato. Dal *Manifesto* alle *Lettere a Kugelmann* infatti egli distingue fra gli autori dei sistemi sociali utopisti e i loro discepoli. Mentre i primi infatti «erano rivoluzionari per molti aspetti»⁵⁷, poiché in essi «vi è l'intuizione fantastica di un mondo nuovo»⁵⁸ che «risponde al primo impulso presago del proletariato verso una trasformazione generale della società, in un periodo nel quale il proletariato è ancora pochissimo sviluppato»⁵⁹, e proprio per questo essi respingono ogni azione politica rivoluzionaria da parte del proletariato sostituendola con la loro inventiva personale, i secondi, di fronte allo sviluppo della lotta fra le classi, che ha tolto ogni valore pratico e ogni giustificazione a questa inventiva, finiscono col creare sette reazionarie che con la loro predicazione paralizzano la lotta politica del proletariato stesso.

È evidente che sia il *Manifesto* che le *Lettere a Kugelmann* risentono, quanto meno nella virulenza del loro tono, del contesto politico di lotta interna alle organizzazioni operaie del periodo in cui sono stati scritti, cioè, rispettivamente, la neonata Lega dei comunisti e la prima Internazionale. Ma in queste stesse pagine del *Manifesto* viene rivolta ai socialisti una critica che richiama un altro scenario: quella di «rozzo egualitarismo»⁶⁰. Per trovare la radice di questa critica bisogna risalire a qualche anno prima, agli *Annali franco-tedeschi*, e qui torna in gioco la teoria dell'alienazione. Marx infatti rivolge ai comunisti contemporanei, da Cabet a Weitling, lo stesso rimprovero che nel *Manifesto* rivolgerà ai primi socialisti di non essere critici ma dogmatici perché non sviluppano l'idea di una

⁵¹ Cfr. Marx, Engels (1971), p. 399.

⁵² Marx (1969a), p. 16, e cfr. Marx (1972a), pp. 85-86. È il famoso capitolo sul feticismo, ma tutta questa tematica era stata già sviluppata in Marx (1968a), pp. 97-98 e 103 sgg. Su questo carattere sociale della produzione e di tutte le sue figure insiste in modo particolare Heinrich (2004).

⁵³ Marx (1972a), p. 184.

⁵⁴ Marx (1970a), p. 391, e cfr. Marx (1972c), p. 582.

⁵⁵ Marx (1970a), p. 575, e cfr. Marx (1972c), p. 192.

⁵⁶ Marx (1973a), p. 71.

⁵⁷ Marx (1970b), p. 233.

⁵⁸ Marx (1976), p. 44.

⁵⁹ Marx (1970b), p. 233. Questo giudizio era stato anticipato in Marx (1969b), p. 107.

⁶⁰ Marx (1970b), p. 231.

nuova società dalla critica di quella presente, ma contrappongono a questa dei sistemi qualsiasi, in cui il comunismo viene identificato con l'abolizione della proprietà privata, mentre le due cose «non sono affatto identiche», poiché il comunismo è «una manifestazione particolare del principio umanistico» che in questi autori è «contaminato dal suo opposto, l'elemento privato»⁶¹.

Questa contaminazione viene spiegata meglio da Marx nei *Manoscritti*, dove egli sostiene che questo comunismo «è l'espressione positiva della proprietà privata soppressa, e quindi in primo luogo la proprietà privata generale [...] soltanto la generalizzazione e il compimento della proprietà privata», la sua espressione conseguente che, in quanto tale, «nega ovunque la personalità dell'uomo»⁶²: si può dire, con un'espressione tipicamente marxiana, che esso è la negazione della proprietà privata dal punto di vista della proprietà privata, e da questo deriva la sua rozzezza. Ma la proprietà privata «è l'espressione materiale e sensibile della vita umana estraniata», e quindi la sua soppressione deve essere «soppressione positiva di ogni estraniamento», cioè «appropriazione della vita umana [...] e quindi [...] ritorno dell'uomo [...] alla sua esistenza umana, cioè sociale»⁶³. Il comunismo allora si identifica col principio umanistico proprio nel momento in cui persegue la soppressione della proprietà privata in quanto ha colto in essa l'autoestraniazione dell'uomo e nella sua soppressione la riappropriazione dell'essenza umana. Questo però significa che l'abolizione della proprietà privata, l'eguaglianza e il comunismo economico sono solo una meta parziale e provvisoria di un processo rivoluzionario di più ampia portata che ha per obiettivo la liberazione dall'alienazione e la riappropriazione della vita, cioè che «il comunismo è la struttura necessaria e il principio propulsore del prossimo futuro; ma il comunismo non è come tale la meta dello svolgimento storico, la struttura della società umana»⁶⁴. Con questo si comincia già a delineare in Marx la sua immagine della società futura, e siamo entrati nel cuore della sua proposta utopica. Si tratta ora di vedere quale sarà la struttura della società futura alla quale egli accenna in queste pagine dei *Manoscritti* come a qualcosa di irriducibile a quella comunità dei beni alla quale pensano i comunisti francesi. Negli scritti successivi, e fino alla fine della sua vita, egli ci fornirà molte indicazioni su di essa.

Nell'*Ideologia tedesca* la riappropriazione della vita oltre l'alienazione si concretizza in quella che Marx chiama «la realizzazione universale dell'individuo», la sua «vocazione in generale»⁶⁵, che consiste nello «sviluppo originale e libero degli individui»⁶⁶ attraverso il rovesciamento del dominio dei rapporti sugli individui nel dominio degli individui sui rapporti. Poiché però, come si è detto, questi rapporti sono rapporti di oggettivazione nel lavoro, gli individui, «per affermarsi personalmente, devono abolire la loro propria condizione di esistenza quale è stata fino ad oggi [...], il lavoro»⁶⁷, sostituendo la concorrenza tra individui e la divisione del lavoro con la solidarietà del libero sviluppo di tutti in modo che il lavoro si trasformi nella «manifestazione personale»⁶⁸ di ciascuno e nel libero esercizio delle proprie capacità che consente all'individuo di svolgere liberamente diverse attività senza doversi legare a nessuna di esse, così che la società comunista si contraddistingue per essere quella che «mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico»⁶⁹, grazie ad una regolamentazione della produzione

⁶¹ Marx (1965b), p. 81.

⁶² Marx (1973a), p. 108.

⁶³ Ivi, p. 112.

⁶⁴ Ivi, p. 126.

⁶⁵ Marx, Engels (1971), p. 274.

⁶⁶ Ivi, p. 430.

⁶⁷ Ivi, p. 57, e più avanti dirà: «Non si tratta di liberare il lavoro, ma di abolirlo» (ivi, p. 187).

⁶⁸ Ivi, p. 65.

⁶⁹ Ivi, p. 24.

sociale che elimini il fissarsi dell'attività umana al di fuori del soggetto, in modo che, ad esempio, non esistano pittori, «ma tutt'al più uomini che, tra l'altro, dipingono anche»⁷⁰.

Con queste premesse quindi nel *Capitale* e nei manoscritti preparatori di esso Marx può denominare questa comunità della realizzazione individuale come «il regno della libertà», che «comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna», e «si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria»⁷¹. Questo passaggio dalla necessità del lavoro alla libertà dello sviluppo delle capacità umane è reso possibile dalla riduzione della giornata lavorativa, che aumenta il tempo libero come tempo della libertà a disposizione dell'individuo, e che dipende a sua volta dallo sviluppo delle forze produttive, che, aumentando enormemente la produttività del lavoro, riduce al minimo il tempo di lavoro socialmente necessario. Le possibilità storiche di questa riduzione sono analizzate da Marx più ampiamente nei *Grundrisse*, di seguito alla sua trattazione delle macchine. L'introduzione di esse nella grande industria infatti svincola la produzione della ricchezza dal tempo e dalla quantità di lavoro impiegato per farla dipendere dalla potenza degli agenti messi in opera nella produzione, cioè dall'applicazione della scienza alla produzione attraverso la tecnologia. A questo punto l'operaio «si colloca accanto al processo di produzione, anziché esserne l'agente principale», «lo sviluppo dell'individuo sociale [...] si presenta come il grande pilone di sostegno della produzione e della ricchezza», la produzione basata sul valore di scambio cessa e «subentra il libero sviluppo delle individualità, e dunque [...] la riduzione del lavoro necessario della società ad un minimo a cui corrisponde poi la formazione e lo sviluppo artistico, scientifico ecc. degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per tutti loro»⁷². Ora la misura della ricchezza è diventata proprio il tempo libero.

Qui emerge «il grande ruolo storico del capitale», che consiste nel fatto che esso «nella sua incessante tensione verso la forma generale della ricchezza [...] spinge il lavoro oltre i limiti dei suoi bisogni naturali» creando pluslavoro, «lavoro superfluo dal punto di vista del semplice valore d'uso, della pura sussistenza», fino al punto che «il possesso e la conservazione della ricchezza generale esigono un tempo di lavoro inferiore per l'intera società [...] e quindi cessa il lavoro in cui l'uomo fa ciò che può lasciar fare alle cose in vece sua»⁷³. La contraddizione del capitale sta allora nel fatto che «esso diminuisce [...] il tempo di lavoro nella forma di tempo di lavoro necessario, per accrescerlo nel tempo di lavoro superfluo»⁷⁴, perseguendo così la produzione come fine in sé. Ma questo «non vuol dire altro che sviluppo delle forze produttive umane, quindi sviluppo della ricchezza della natura umana come fine a sé [...] sviluppo delle capacità della specie umana» che, «benché si compia dapprima a spese del maggior numero di individui umani [...] coincide con lo sviluppo del singolo individuo»⁷⁵. Questo è il fondamento concreto, scientifico dell'utopia marxiana, e su questa base Marx potrà rispondere a un quesito posto da Vera Zasulič che la comune rurale russa potrà diventare una cellula del comunismo maturo solo se potrà fare affidamento sulla forza produttiva dell'Occidente⁷⁶, altrimenti in questo comunismo, come Marx aveva detto molti anni prima, «si generalizzerebbe soltanto la miseria»⁷⁷.

Tuttavia lo sviluppo delle forze produttive contiene anche un rischio che le disabilita dall'essere l'unico fattore di passaggio al regno della libertà: è la nota contraddizione marxiana tra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione, cioè la proprietà privata e la divisione del lavoro, che diventano un ostacolo per le forze produttive stesse⁷⁸. A questo punto la tendenza del capitale a convertire in plusvalore il tempo da esso stesso

⁷⁰ Ivi, p. 383.

⁷¹ Marx (1972b), p. 231.

⁷² Marx (1970a), pp. 401-402.

⁷³ Marx (1968a), p. 317.

⁷⁴ Marx (1970a), p. 402.

⁷⁵ Marx (1973b), p. 119.

⁷⁶ Cfr. Marx (1970c), p. 303 e ss.

⁷⁷ Marx, Engels (1971), p. 25.

⁷⁸ Cfr. Marx (1969a), p. 5; (1972a), p. 223.

reso disponibile crea sovrapproduzione e il capitale è costretto a interrompere il lavoro necessario: «le forze produttive sono diventate forze distruttive»⁷⁹, e «suona l'ultima ora della proprietà privata capitalistica»⁸⁰: il capitale cessa di svolgere la sua funzione propulsiva del progresso dell'umanità ed avvia quest'ultima ad un oscuro futuro di stagnazione e crisi. Per evitarlo gli individui devono abolire la proprietà privata e «appropriarsi della totalità delle forze produttive esistenti non solo per arrivare alla loro manifestazione personale, ma semplicemente per assicurare la loro stessa esistenza»⁸¹: è la rivoluzione.

Benché la rivoluzione sia quell'atto politico la cui assenza, come si è detto, Marx rimprovera a gran parte dei socialisti utopisti e quindi il discrimine tra il suo progetto e il loro, tuttavia anche a proposito di essa la trattazione di Marx non è priva di tonalità utopistiche, per lo meno quando discute le forme e le fasi della transizione. Innanzitutto la rivoluzione deve avere un soggetto, un protagonista, che non può essere l'umanità in generale, ma per Marx deve essere una figura della società che sopporta tutto il peso dell'alienazione del lavoro e dell'espropriazione della forza-lavoro: il proletariato, la «classe che nella società non conta più come classe»⁸² e che quindi, secondo la nota espressione di Marx, nella rivoluzione non ha altro da perdere che le proprie catene. Essa si erge a rappresentante dell'intera umanità, e con la rivoluzione conquista il potere politico e lo adopera «per strappare a poco a poco alla borghesia tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello stato»⁸³. In questo modo si crea una «società collettivista» che certamente «porta [...] ancora sotto ogni rapporto [...] le impronte materne della vecchia società dal cui seno essa è uscita», ma nella quale, grazie alla proprietà comune dei mezzi di produzione, «i produttori non scambiano i loro prodotti; tanto meno il lavoro trasformato in prodotti appare [...] come valore di questi prodotti, come una proprietà reale da essi posseduta»⁸⁴, cioè scomparirà sia il valore di scambio sia l'oggettivazione come alienazione.

Ma anche la presa del potere e la dittatura del proletariato sono per Marx una fase transitoria, poiché già nel *Manifesto* egli sostiene che quando sarà completata l'opera di espropriazione degli espropriatori e di concentrazione della produzione in mano agli individui associati, «il pubblico potere perderà il suo carattere politico»⁸⁵ di potere esercitato da una classe per opprimerne un'altra. Si profila qui la teoria marxiana dell'estinzione dello stato, che avrà il suo pieno sviluppo con l'esperienza della Comune di Parigi. Marx sottolinea le misure politiche che indicano come durante la Comune lo stato era stato assorbito dalla società come libera associazione di lavoratori: la sostituzione di un esercito stabile col popolo armato e organizzato in una guardia nazionale; la licenziabilità costante dei membri del governo e l'eleggibilità della polizia e dell'amministrazione giudiziaria; il passaggio alla Comune di tutte le funzioni dello stato; la struttura federativa di tutte le comuni in una nazione⁸⁶. Queste misure, che, come si vede, riprendono le proposte politiche del pensiero utopistico, hanno fatto della Comune un governo della classe operaia grazie al quale poteva essere possibile l'emancipazione economica del lavoro «convertendo i mezzi di produzione [...] e di sfruttamento del lavoro, in semplici strumenti di lavoro libero e socializzato»⁸⁷.

⁷⁹ Marx, Engels (1971), p. 430.

⁸⁰ Marx (1972a), p. 223.

⁸¹ Marx, Engels (1971), p. 64.

⁸² Ivi, p. 29.

⁸³ Marx (1970b), p. 157.

⁸⁴ Marx (1968b), p. 16.

⁸⁵ Marx (1970b), p. 158. Anche in *Le lotte di classe in Francia* Marx definisce la dittatura del proletariato «punto di passaggio necessario per l'abolizione delle differenze di classe in generale, per l'abolizione di tutti i rapporti di produzione su cui esse riposano» (Marx, 1896, p. 117), e nella *Critica del programma di Gotha* ribadisce che la dittatura del proletariato è «un periodo politico transitorio tra la società capitalista e la società comunista» (Marx, 1968b, p. 27).

⁸⁶ Cfr. Marx (1902), pp. 43-44.

⁸⁷ Ivi, p. 47.

Siamo così alle soglie della seconda, più avanzata fase della società comunista, quella che corrisponde negli scritti giovanili al superamento del semplice comunismo economico espresso dall'abolizione della proprietà privata, quando, scomparsa la subordinazione degli individui alla divisione del lavoro, quest'ultimo «non è diventato soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita»⁸⁸, le ultime tracce della società borghese saranno scomparse e ciascuno darà secondo le sue capacità e riceverà secondo i suoi bisogni, e sarà compiuto il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà. Così l'utopia politica di Marx completa la sua utopia economica, ricade su di essa e la rende possibile. Finalmente «alla vecchia società borghese [...] subentra una associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti»⁸⁹.

4. Marxismo e utopia da Marx ai giorni nostri

Questo versante della riflessione di Marx non entrerà a far parte del marxismo, cioè di quella sistematizzazione del suo lavoro teorico che avrà luogo dopo la sua morte ad opera soprattutto di Engels⁹⁰ e che sarà finalizzata a dotare i partiti socialdemocratici di una dottrina capace di garantire certezze sul crollo del capitalismo e sulla vittoria finale della classe operaia con lo stesso strumento che in quegli anni costituiva l'elemento di forza della cultura borghese positivista: la scienza. Occorrerà aspettare gli anni Venti del Novecento per veder risorgere nel marxismo uno sforzo di progettazione della società futura grazie da un lato alla spinta della rivoluzione russa, dall'altro all'approdo al movimento operaio di una serie di intellettuali formati nella grande cultura borghese del primo Novecento, passati attraverso la lezione di Rosa Luxemburg e di Sorel e da questo resi sensibili alla dimensione etica del socialismo, alla formazione di una coscienza di classe del proletariato e alla democrazia di massa.

Da questa formazione questi intellettuali sono indotti a rifiutare la centralità metodologica dell'economia, tipica del marxismo della Seconda Internazionale, per rivalutare l'aspetto filosofico del pensiero di Marx, cioè il metodo dialettico che Marx eredita da Hegel e che gli consente di adottare il punto di vista della totalità nell'analisi della realtà⁹¹. Per questa via viene recuperata la centralità della sfera della coscienza, e con essa il problema dell'alienazione come estraniamento del soggetto a se stesso e dominio delle cose sulla coscienza connesso alla forma di merce, o come feticismo in Korsch⁹², o come reificazione in Lukács⁹³. L'obiettivo della rivoluzione deve essere allora l'emancipazione di tutta la vita umana dalle leggi dell'economia⁹⁴, ed esso non può essere raggiunto attraverso il solo sviluppo delle forze produttive, ma richiede l'azione soggettiva della classe operaia⁹⁵, che dovrà sfociare nella creazione di consigli operai in cui gestione economica delle aziende e gestione politica della società si fonderanno segnando la fine dello stato⁹⁶.

Ma anche i consigli operai saranno una forma di organizzazione politica transitoria, destinata ad essere superata nella società comunista matura. Qui questi intellettuali riprendono il modello marxiano della *Critica del programma di Gotha* e non esitano a definire il comunismo come il regno della libertà, poiché «nel suo fine e lungo tutta la sua storia il socialismo è una battaglia per la realizzazione della libertà»⁹⁷. In esso infatti secondo Pannekoek il lavoro diventa «libera attività personale»⁹⁸ «che potrà dare un senso di bellezza armoniosa»⁹⁹, e così, precisa Rühle, si crea «la possibilità di una più ricca

⁸⁸ Marx (1968b), p. 18.

⁸⁹ Marx (1970b), p. 158.

⁹⁰ Sul ruolo di Engels nel passaggio da Marx al marxismo cfr. Petrucciani (2015).

⁹¹ Cfr. Pannekoek (1972), p. 33, Korsch (1969), p. 259, Lukács (1967), pp. 35-36.

⁹² Cfr. Korsch (1969), pp. 121-122.

⁹³ Cfr. Lukács (1967), p. 101.

⁹⁴ Cfr. Korsch, (1969), p. 130, Lukács (1967), p. 254.

⁹⁵ Cfr. Korsch (1974), pp. 136-137, Lukács (1967), p. 51, Rühle (1972), p. 209.

⁹⁶ Cfr. Pannekoek (1970), p. 108, Korsch (1969), p. 229, Lukács (1967), p. 105.

⁹⁷ Korsch (1970), p. 36.

⁹⁸ Pannekoek (1970), p. 65.

⁹⁹ Ivi, p. 63.

condizione di vita, di un'esistenza migliore, e di un più alto livello di realizzazione della propria umanità»¹⁰⁰. Sulla stessa linea Lukács ritiene che nel comunismo «un numero sempre maggiore di espressioni della vita umana diventano [...] fini in sé» e che «un qualsiasi prodotto [...] non viene fabbricato in quanto merce, bensì in modo che le sue potenzialità di bellezza siano potenziate al massimo»¹⁰¹, che si crea così una «società dell'affetto e della comprensione reciproca»¹⁰², che richiede uomini nuovi per un nuovo modo di vita, e in cui «la libertà della morale prenderà nella regolamentazione di tutte le attività il posto del carattere coercitivo del diritto»¹⁰³. Per essa Lukács e Rühle non esitano ad usare il termine di utopia, che per il primo indica un «obiettivo finale» che «esula dai limiti economici, giuridici e sociali della società odierna»¹⁰⁴ ma anche un valore che si deve realizzare, e per il secondo un ordine sociale reso possibile dallo sviluppo delle forze produttive. Ma in questo esplicito recupero dell'utopia chi andrà più avanti è Ernst Bloch, che vede nella vita quotidiana l'ambito dell'alienazione ma anche della speranza di un nuovo incontro col sé dell'uomo, di un sogno ad occhi aperti di una realtà umana non ancora esistente. Di questo sogno Bloch delinea le figure, dagli eventi banali della vita quotidiana che ci proiettano nella dimensione del meraviglioso, all'arte, alla musica, alla filosofia, alla stessa religione, e questo sogno il marxismo si propone di realizzare nel mondo esterno¹⁰⁵. A questo progetto di recupero del marxismo all'utopia Bloch resterà fedele per tutta la vita, e sarà questo progetto ad indurre molti di questi intellettuali ad una rivalutazione dei socialisti utopisti e perfino avversari di Marx¹⁰⁶, e soprattutto di Fourier.

Questo pensiero sarà messo a tacere o ridotto all'isolamento dallo stalinismo e dalle necessità della lotta al nazismo, per ritornare prepotentemente sulla scena negli anni Sessanta, quando il concetto di utopia conoscerà una nuova stagione sull'onda della rivolta degli studenti e per opera anche questa volta di intellettuali provenienti da tradizioni culturali esterne al marxismo come il surrealismo o l'analitica esistenziale heideggeriana, i quali denunciano l'estendersi dell'alienazione all'intera esistenza umana nella società dei consumi, in cui la logica della merce pervade tutti gli aspetti della vita quotidiana subordinandola al profitto¹⁰⁷, e a cui oppongono l'idea surrealista di cambiare il mondo per cambiare la vita. Così per Henri Lefebvre l'utopia è il superamento dell'alienazione come blocco delle possibilità umane attraverso una immaginazione creatrice estetica che implica non solo una rottura politica ma anche una rottura poetica che rivaluti la dimensione del sensibile e del corporeo portando ad una riappropriazione di se stessi che promette libertà e felicità¹⁰⁸. E Marcuse è convinto che lo sviluppo delle forze produttive, una volta passato sotto il controllo degli uomini, consente il salto qualitativo a quella che egli chiama la dimensione estetica della vita, nella quale il lavoro, come in Fourier, è diventato gioco e l'uomo si riconcilia con l'ambiente in un'esistenza pacificata e armonica ispirata al freudiano principio di piacere e al criterio della bellezza¹⁰⁹.

5. Conclusione

Si tratta ormai di una concezione dell'utopia che si misura con le possibilità aperte dalla società capitalista dopo Marx, caratterizzata da un'accentuata automazione della produzione, da una elevata produttività del lavoro, da un'ampia disponibilità di generi di consumo, dall'espansione dei ceti medi e dalla fine della centralità della classe operaia

¹⁰⁰ Rühle (1972), p. 19.

¹⁰¹ Lukács (1972a), pp. 149-150.

¹⁰² Lukács (1977), p. 121.

¹⁰³ Lukács (1972b), p. 65.

¹⁰⁴ Lukács (1972c), p. 6.

¹⁰⁵ Cfr. naturalmente Bloch (1980).

¹⁰⁶ Così Korsch (1975), pp. 429-430. Per una ricostruzione più dettagliata del pensiero di questi autori cfr. Vaccaro (2017).

¹⁰⁷ Cfr. Vaccaro (2007).

¹⁰⁸ Cfr. Lefebvre (1983), Lefebvre (1980), e, su di lui, Vaccaro (2012), pp. 47-71.

¹⁰⁹ Cfr. Marcuse (1968), Marcuse (1969), e, su di lui, Vaccaro (2022).

industriale nel processo produttivo e quindi nella creazione di ricchezza sociale. Queste possibilità, e con esse l'attualità dell'utopia, sono espressamente tematizzate dal pensatore che accompagna questo concetto fino all'inizio del nuovo millennio: André Gorz. Pur senza lesinare critiche a Marx per la sua fiducia nelle forze produttive e nel proletariato¹¹⁰, Gorz ritiene infatti che «la logica del capitale ci ha condotti alle soglie della liberazione»¹¹¹, perché attraverso una sempre maggiore produttività del lavoro ha creato le premesse di una società senza alienazione in cui la soddisfazione dei bisogni è assicurata da una quantità minima di lavoro, il lavoro deve servire all'allargamento dell'autonomia individuale, e la ricchezza viene misurata in possibilità autodeterminate di felicità. Gorz definisce questa società «una società del tempo liberato o “società della cultura”», e la ritiene «conforme al contenuto etico (il “libero sviluppo delle individualità”) dell'utopia marxiana»¹¹².

Quello che Gorz sembra suggerirci forse è che è proprio questa la parte più viva e attuale del pensiero di Marx, e l'eredità che dobbiamo raccogliere nella nostra epoca che qualcuno ha voluto chiamare post-marxista¹¹³ e che appare così lontana sia da quella di Marx che da quella del marxismo classico al punto da sembrare che in essa tutte le sue categorie siano state invalidate. Ma allora il senso della riscoperta dell'utopia di Marx e in Marx sta forse proprio nel non arrendersi alle presunte leggi dell'economia e nel non rinunciare a pensare un mondo e una vita possibili per tutti gli uomini, poiché l'utopia è «la visione del futuro in base alla quale una civiltà elabora i suoi progetti, fonda i suoi scopi ideali e le sue speranze»¹¹⁴.

Bibliografia.

- Baczko, B. (1979), *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, trad. it. a cura di M. Botto e D. Gibelli, Einaudi, Torino.
- Bartolommei, S. (1978), *Illuminismo e utopia. Temi e progetti utopici nella cultura francese (1776-1788)*, il Saggiatore, Milano.
- Bernardi, W. (1974), *Utopia e socialismo nel '700 francese*, Sansoni, Firenze.
- Blanc, L. (1966), *Organizzazione del lavoro*, trad. it. in G.M. Bravo, (a cura di) (1966), pp. 311-342.
- Bloch, E. (1980), *Spirito dell'utopia*, trad. it. a cura di V. Bertolino e F. Coppelotti, La Nuova Italia, Firenze.
- Bloch, E. (1994), *Il principio speranza*, vol. II, trad. it. a cura di T. Cavallo, Garzanti, Milano.
- Bravo, G.M. (1966), *Il socialismo prima di Marx*, Editori Riuniti, Roma.
- Bravo, G.M. (1966a), *Introduzione* a G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 7-40.
- Comparato, V.I. (2005), *Utopia, il mulino*, Bologna.
- Cabet, E. (1966), *Voyage en Icarie*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 479-498.
- Cole, G.D.H. (1953), *Storia del pensiero socialista*, vol. I: *I precursori. 1789-1850*, trad. it. a cura di L. Bernardi, Laterza, Bari, 1972.
- Considérant, V. (1966), *Ideale di una società perfetta*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 164-186.
- Constant, A.-L. (1966), *La Bibbia della libertà*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 520-530.
- Dézamy, T. (1966), *Il Codice della comunità*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 534-546.
- Esquiros, A. (1966), *Il Vangelo del popolo*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 501-516.

¹¹⁰ Cfr. Gorz (1982).

¹¹¹ Ivi, p. 84.

¹¹² Gorz (1992), p. 105.

¹¹³ In questi termini si esprime ed es. Therborn (2008). Per una ripresa dell'eredità di Marx cfr. invece Hobsbawm (2012).

¹¹⁴ Gorz (1992), p. 17.

- Fourier, C. (1966), *Il nuovo mondo industriale e societario*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 98-126.
- Gorz, A. (1982), *Addio al proletariato*, trad. it. a cura di G. Viale, Edizioni lavoro, Roma.
- Gorz, A. (1992), *Metamorfosi del lavoro*, trad. it. a cura di S. Musso, Bollati Boringhieri, Torino.
- Habermas, J. (1987), *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. a cura di E. Agazzi, Laterza, Bari.
- Heinrich, M. (2004), *Kritik der politischen Ökonomie: Eine Einführung*, Schmetterling, Stuttgart.
- Hobsbawm, E. (2012), *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, trad. it a cura di L. Clausi, Rizzoli, Milano.
- Korsch, K. (1969), *Karl Marx*, trad. it. a cura di A. Illuminati, Laterza, Bari.
- Korsch, K. (1970), *Marxismo e filosofia*, trad. it. a cura di M. Spinella, Sugar, Milano.
- Korsch, K. (1974), *Crisi del marxismo*, trad. it. in *Dialettica e scienza nel marxismo*, a cura di G.E. Rusconi, Laterza, Bari, pp. 133-140.
- Korsch, K. (1975), *Dieci tesi sul marxismo oggi*, in *Scritti politici*, trad. it. a cura di C. Bertorelle e C. Saraceno, Laterza, Bari, pp. 429-431.
- Lamennais, F. (1966), *La schiavitù moderna*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 363-386.
- Laponneraye, A. (1966), *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 152-160.
- Lefebvre, H. (1980), *Il tempo degli equivoci*, Multhipla, Milano.
- Lefebvre, H. (1983), *Abbandonare Marx?*, trad. it. a cura di A.M. Tognazzi, Editori Riuniti, Roma.
- Lukács, G. (1967), *Storia e coscienza di classe*, trad. it. a cura di G. Piana, Sugar, Milano.
- Lukács, G. (1972a), *Vecchia e nuova Kultur*, in *Kommunismus 1920-1921*, ed. it. a cura di M. Cacciari, Padova, Marsilio, pp. 138-152.
- Lukács, G. (1972b), *Il ruolo della morale nella produzione comunista*, in *Scritti politici giovanili 1919-1928*, trad. it. a cura di P. Manganaro e N. Merker, Laterza, Bari, pp. 65-72.
- Lukács, G. (1972b), *Tattica e etica*, trad. it. ivi, pp. 3-14.
- Lukács, G. (1977), *I fondamenti morali del comunismo*, trad. it. in F. Cerutti et al., *Storia e coscienza di classe oggi*, Aut Aut, Milano, pp. 119-122.
- Mably, G.B. de (1961), *Dei diritti e dei doveri del cittadino*, trad. it. in G.B. de Mably, *Scritti politici*, a cura di A. Maffey, UTET, Torino, vol. I, pp. 54-181.
- Mably, G.B. de (1996), *Dubbi proposti ai filosofi economisti sull'ordine naturale ed essenziale delle società politiche*, trad. it. in G.B. de Mably, *Scritti politici*, a cura di A. Maffey, UTET, Torino, vol. II, pp. 7-146.
- Mannheim, K. (1974), *Ideologie e utopia*, trad. it. a cura di A. Santucci, il mulino, Bologna.
- Marat, J.-P. (1977a), *Le catene della schiavitù*, in *L'amico del popolo*, a cura di C. Spada, Editori Riuniti, Roma, pp. 18-35.
- Marat, J.-P. (1977b), *L'amico del popolo*, in *L'amico del popolo*, a cura di C. Spada, Editori Riuniti, Roma, pp. 57-192.
- Marat, J.-P. (1977c), *Il diritto di proprietà*, in *L'amico del popolo*, a cura di C. Spada, Editori Riuniti, Roma, pp. 36-44.
- Marcuse, H. (1968), *Eros e civiltà*, trad. it. a cura di L. Bassi, Einaudi, Torino.
- Marcuse, H. (1969), *Saggio sulla liberazione*, trad. it. a cura di L. Lamberti, Einaudi, Torino.
- Marx, K., Engels, F. (1971), *L'ideologia tedesca*, trad. it. a cura di F. Codino, Ed. Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1896), *Le lotte di classe in Francia*, Critica sociale, Milano.
- Marx, K. (1902), *La guerra civile in Francia*, Mongini, Roma.
- Marx, K. (1965a), *La questione ebraica*, in *Annali franco-tedeschi*, trad. it. a cura di G.M. Bravo, Edizioni del Gallo, Milano, pp. 262-301.

- Marx, K. (1965b), *Un carteggio del 1843*, in *Annali franco-tedeschi*, trad. it. a cura di G.M. Bravo, Edizioni del Gallo, Milano, pp. 55-83.
- Marx, K. (1968a), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. I, trad. it. a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze.
- Marx, K. (1968b), *Critica del programma di Gotha*, trad. it. a cura di E. Sgrò, Feltrinelli, Milano.
- Marx, K. (1969a), *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. a cura di E. Cantimori Mezzamonti, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1969b), *Miseria della filosofia*, trad. it. a cura di F. Rodano, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1970a), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. II, trad. it. a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze.
- Marx, K. (1970b), *Manifesto del partito comunista*, trad. it. a cura di E. Cantimori Mezzamonti, Einaudi, Torino.
- Marx, K. (1970c), *India, Cina, Russia*, ed. it. a cura di B. Maffi, il Saggiatore, Milano.
- Marx, K. (1972a), *Il Capitale*, vol. I, 1, trad. it. a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1972b), *Il Capitale*, vol. III, 3, trad. it. a cura di M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1972c), *Teorie sul plusvalore*, vol I, trad. it. a cura di G. Giorgetti, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1973a), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino.
- Marx, K. (1973b), *Teorie sul plusvalore*, vol. II, trad. it. a cura di L. Perini, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1976), *Lettere a Kugelmann*, trad. it. a cura di B. Munari, Editori Riuniti, Roma.
- Meslier, J. (1992), *Testamento*, trad. it. a cura di I. Tosi Gallo, La fiaccola, Ragusa.
- Morelly, (1975), *Codice della natura*, trad. it. a cura di C. Romeo, Editori Riuniti, Roma.
- Moro, T. (1971), *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, trad. it. a cura di T. Fiore, Laterza, Bari.
- Mumford, L. (1997), *Storia dell'utopia*, trad. it. a cura di R. D'Agostino, Donzelli, Roma.
- Owen, R. (1966), *Il libro del nuovo mondo morale*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 206-244.
- Pannekoek, A. (1970), *Organizzazione rivoluzionaria e consigli operai*, trad. it. a cura di P. Rademakers e D. Zazzi, Feltrinelli, Milano.
- Pannekoek, A. (1972), *Lenin filosofo*, trad. it. a cura di F. Belfiore, Feltrinelli, Milano.
- Petruciani, S. (2015), *Da Marx al marxismo attraverso Engels*, in S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo*, Carocci, Roma, vol. I, pp. 11-32.
- Pillot, J.-J. (1966), *Né castelli né capanne*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 396-410.
- Quarta, C. (2015), *Homo utopicus. La dimensione storico-antropologica dell'utopia*, Dedalo, Bari.
- Robespierre, M. (1984a), *Sul processo del re*, in *La rivoluzione giacobina*, ed. it. a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, pp. 91-102.
- Robespierre, M. (1984b), *Sul governo rappresentativo*, in *La rivoluzione giacobina*, ed. it. a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, pp. 127-144.
- Robespierre, M. (1984c), *Sulla proprietà*, in *La rivoluzione giacobina*, ed. it. a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, pp. 118-126.
- Rota Ghibaudi, S. (1987), *L'utopia e l'utopismo. Dalla grande progettualità al ripiegamento critico*, Angeli, Milano.
- Rühle, O. (1972), *Il coraggio dell'utopia*, trad. it. a cura di L. Biagioni, Guaraldi, Rimini.
- Saint-Just, L. (1971a), *Sull'organizzazione dell'esercito*, in L. Saint-Just, *Terrore e libertà*, a cura di A. Soboul, trad. it. a cura di P. Basevi, Ed. Riuniti, Roma, pp. 80-86.
- Saint-Just, L. (1971b), *Sull'amministrazione generale, sulla giustizia, il commercio, la legislazione e i delitti delle fazioni*, in L. Saint-Just, *Terrore e libertà*, a cura di A. Soboul, trad. it. a cura di P. Basevi, Editori Riuniti, Roma, pp. 185-208.

- Therborn, G. (2008), *From Marxism to Post-Marxism?*, Verso, London-New York.
- Vaccaro, G.B. (1981), *Socialismo e umanesimo nel pensiero di Moses Hess (1837-1847)*, Bibliopolis, Napoli.
- Vaccaro, G.B. (2007), *Per la critica della società della merce*, Mimesis, Milano.
- Vaccaro, G.B. (2012), *Le idee degli anni Sessanta*, Mimesis, Milano.
- Vaccaro, G.B. (2017), *L'idea di comunismo e il marxismo del Novecento*, Mimesis, Milano.
- Vaccaro, G.B. (2022), *Antropologia e utopia. Saggio su Marcuse*, Mimesis, Milano.
- Varlet, J. (1976a), *Piano per una nuova organizzazione della Società-madre degli amici della Costituzione*, in T. Leclerc, J. Roux, J. Varlet, *Gli arrabbiati*, a cura di A. Groppi, Editori Riuniti, Roma, pp. 153-161.
- Varlet, J. (1976b), *Dichiarazione solenne dei diritti dell'uomo nello stato sociale*, in T. Leclerc, J. Roux, J. Varlet, *Gli arrabbiati*, a cura di A. Groppi, Editori Riuniti, Roma, pp. 177-183.
- Weitling, W. (1966), *L'umanità come è e come dovrebbe essere*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 249-288.

Pubblicato nel mese di dicembre del 2025

<https://serena.sharepress.it/index.php/bolfilos>